Juan Manuel Navarro Cordón
y Nuria Sánchez Madrid (Eds.)

Ética y metafísica

Sobre el ser del deber ser

Biblioteca Nueva
RS

This page intentionally left blank

ÉTICA Y METAFÍSICA
Sobre el ser del deber ser

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN
NURIA SÁNCHEZ MADRID (Eds.)

ÉTICA Y METAFÍSICA
Sobre el ser del deber ser

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: J. M.ª Cerezo

La presente obra ha sido editada con la ayuda de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Electronic version
published by

digitalia

© Los autores, 2010
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2010
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-071-6
Depósito Legal: M-33.599-2010

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

This page intentionally left blank

Presentación, Juan Manuel Navarro Cordón 13

Primera parte
SER, VERDAD Y BIEN

El tiempo, buen colaborador. En torno a Aristóteles y el poder de obrar, Felipe Ledesma Pascal 19

1. El problema de la *práxis* 19
2. La acción es movimiento... 25
...pero no es movimiento, pues ella misma es su propio fin 27
3. Luego la acción es actividad... 32
...pero no es sin más actividad, pues está sujeta a la fortuna 37
4. Luego el tiempo es buen colaborador: el poder de obrar y el hábito 41
Bibliografía 46

Areté, *proaíresis* y *theoría*. Los principios de la acción en Aristóteles, Nuria Sánchez Madrid 49

1. El *noûs* y la configuración de una «segunda naturaleza» para el hombre . 54
2. De lo eterno en la actividad móvil: deliberación y análisis geométrico .. 62
3. Los fracasos de la acción: el pesar y el arrepentimiento..... 74
4. La práxis y la decisión: contemplación y divinización 84
Bibliografía 93

Amistad, diálogo y comunidad. Paradigmas de una crítica a la subjetividad en Aristóteles y Gadamer, Pilar Mancebo Pérez 97

1. Diálogo y construcción de lo común 101
2. La primacía hermenéutica de la pregunta: Dialéctica y especulación .. 103
3. La huida socrática a los lógoi: saber de lo verdadero y saber del alma ... 112
4. Diálogo y comprensión: la amistad como crítica a la subjetividad ... 117
Bibliografía 120

Zenón de Elea: los retozos violentos de la metafísica, Antonio Dopazo Gallego 121

1. Una senda detenida 121
2. Dos deidades bipolares 123

3. La corrupción pedagógica 126
4. El *lógos* sincopado 128
5. Ser o no ser no son la cuestión 131
6. Componiendo el juego en la violencia 134
Apéndice 1: Sobre los principios de las ciencias en Aristóteles 136
Apéndice 2: Sobre la refutación aristotélica de las aporías 138
Bibliografía 140

SEGUNDA PARTE
SOBRE SER Y DEBER SER

MATEMÁTICA Y MORAL. PROPUESTA DE UN PUNTO DE PARTIDA PARA EL EXAMEN DEL «MALENTENDIDO» SOBRE EL IMPERATIVO CATEGÓRICO, María José Callejo Hernanz 143

1 143
2 147
3 152
4 157
5 162
6 167
Bibliografía 167

LA RAZÓN PRÁCTICA KANTIANA, Jacinto Rivera de Rosales 168

1. De la razón teórica a la razón práctica 169
2. Deseos e inclinaciones 171
3. Libertad y razón práctica 179
4. La universalidad de la razón práctica 183
5. Razón práctica y limitación 190
Bibliografía 193

KANT Y LA FIGURA MODERNA DE LO PRÁCTICO, Guillermo Villaverde López 194

1 195
2 197
3 199
4 201
5 203
6 205
7 207
Bibliografía 208

EL PROBLEMA DE LA FELICIDAD: LO QUE YA DESDE SIEMPRE QUEDÓ FUERA DEL RIGORISMO KANTIANO, Soledad García Ferrer 209
224
Bibliografía 224

MORALIDAD Y ETICIDAD. SOBRE EL ANÁLISIS HEGELIANO ACERCA DE LA CONEXIÓN ENTRE LA ÉTICA KANTIANA Y EL TERROR REVOLUCIONARIO, Felipe M. Ignacio Silvero 225

1. El punto de vista de la moralidad 227
2. La debilidad de la moralidad 231

3. Lo que el punto de vista moral trae al mundo: el mal 239
4. Uso práctico de la razón y terror revolucionario 243
Bibliografía 249

Capitalismo e Ilustración. La mancha pútrida y la astucia de la razón, Carlos Fernández Liria 250

Bibliografía 268

Independencia civil y capitalismo. Sobre el sustrato republicano común a Kant y Marx, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero 269

Bibliografía 287

Tercera parte
LIBERTAD, SUBJETIVIDAD Y MAL

La virgen roja, el ateo virtuoso y las tentaciones de la inversión, Guadalupe González Diéguez 291

1. La «anomalía» 291
2. La gravedad y la gracia en Weil 296
3. La gravedad en Spinoza 305
Bibliografía 307

Ética e identidad: en torno al tema de la «banalidad del mal» en Hannah Arendt, Eduardo Cañas Rello 309

1 309
2 319
3 330
Bibliografía 337

Deleuze y la idea de actividad: el hábito y el territorio, Fernando Merodio 339

1. El espacio de la acción 339
2. El hábito 341
3. El territorio 347
4. Hacia la idea de actividad 354
Bibliografía 355

Decir verdadero y libertad en Platón (un análisis desde Foucault). El gobierno de uno mismo, la memoria y la muerte como instancias parresíacas contra la *mímesis* del alma, Jesús González Fisac 356

1. *Retórica* y *libertad*. Foucault y la filosofía griega 356
2. El análisis foucaultiano de la *parresía*. *Éthos* y *fenomenología* del sujeto de enunciación 360
3. La *parresía* como *anti-mímesis* del alma en Platón. La *mímesis* y la constitución del sí mismo 363
4. *Heautocratismo* y *mímesis* del alma. La *indomeñabilidad* del tiempo y la experiencia de sí 366
5. *Memoria* y dominio de uno mismo 369

6. La *muerte* como cesura y la elusión del futuro 373
7. Cuidado de uno mismo y *prácticas* de sí 376
Bibliografía 379

PROYECTO DE UNA *CRÍTICA DE LA CONCIENCIA*. JACQUES LACAN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL, Emma Ingala Gómez 381

1. Lacan y la filosofía: la cuestión del sujeto 381
2. Ontología lacaniana y filosofía trascendental: simbólico, imaginario, real 386
3. De los tres registros a la acción: el seminario sobre *La carta robada* ... 396
Bibliografía 400

NOTA SOBRE LOS AUTORES 403

Presentación

Parece difícil, por no decir imposible, fundar *lo que debe ser* en *lo que es*. Esto es algo comúnmente aceptado. Ni en lo que es según la naturaleza, ni en lo que es según la sociedad o la historia puede fundarse lo que debe ser: todos los intentos de deducir lo uno de lo otro se han mostrado una y otra vez falaces. Suele afirmarse, en consecuencia, que no hay relación alguna entre la ética y la metafísica, ni modo de establecer una continuidad entre las cuestiones ontológicas y las cuestiones éticas. Con ello se le reconoce a la ética una bien ganada independencia con respecto a cualquier forma de filosofía primera, que para nada le es necesaria y no ha sido para ella nada más que un pesado lastre. Sin embargo, a la hora de la verdad, las propuestas que se hacen de una ética independiente, que pretenden librarla de cualesquiera ataduras que la hicieran deudora de doctrinas más o menos rancias y poco presentables, muy bien puede suceder que terminen convirtiendo la ética misma en una metafísica, e incluso, a veces, en una metafísica resueltamente teísta.

Ahora bien, tanto si la antedicha independencia de la ética condujese a una metafísica subrepticia, como si no fuera ése el caso, sigue quedando intacta una cuestión importante y a la vez bastante compleja. Se trata de una cuestión que, por una parte, rebasa los límites que separan entre sí a las llamadas disciplinas filosóficas que, como la metafísica o la ética, se reparten el territorio de la filosofía misma; pero, por otro lado, es una cuestión decididamente metafísica, en tanto que afecta, por decirlo con Kant, al continuo sobrepasamiento de lo sensible por lo inteligible, no porque esto sea algo allende la experiencia, sino más bien porque es uno de sus respectos. Nos referimos a la cuestión de en qué sentido es lo que propiamente no es, sino que debe ser. O dicho de otro modo: la cuestión de cuál sea el estatuto «fáctico» de lo que no es hecho alguno, sino más bien lo que de insatisfactorio y deficiente tienen los hechos; la cuestión de qué realidad tiene esa libertad que parece implícita en toda decisión, en toda preferencia y en toda autoría;

el problema de en qué medida la libertad, al implantarse mundanalmente e instaurar así una realidad nueva, puede hacer efectivo el deber ser, puede introducir un verdadero *novum* ontológico en la historia. Se trata, en suma, del problema de la dimensión ontológica de la praxis.

Sobre este asunto precisamente, y bajo el título «Ética y Metafísica: Sobre el fundamento de la razón práctica», tuvo lugar un simposio en Alcalá de Henares, entre los días 17 y 20 de septiembre de 2002, dentro del I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, que fue el primer paso hacia el volumen que ahora presentamos. En primer lugar, porque allí se presentó una primera versión de algunos de los trabajos que lo integran. Y además porque aquel simposio fue el germen de dos Proyectos en los que han venido trabajando los miembros del Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid *Metafísica, Crítica y Política,* ambos dirigidos por Juan Manuel Navarro Cordón: el primero, financiado por la Universidad Complutense de Madrid (PR1/03-11647), llevaba por título el mismo que el presente volumen, en el que se recogen algunos estudios elaborados dentro de dicho proyecto; otros más recientes se encuadran en las actividades del segundo, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y recientemente finalizado, titulado *Naturaleza humana y comunidad. Una investigación a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (HUM2006-04909).

El resultado que ahora por fin damos a la imprenta es un conjunto de ensayos ciertamente variados: cubren un conjunto de temas bastante amplio y la nómina de autores a los que se refieren es notablemente extensa, desde la antigüedad hasta el siglo XX. En los títulos de algunos de ellos se hace más evidente que en otros la conexión con el asunto del libro. No obstante, todos ellos giran en torno a la cuestión central de la dimensión ontológica de la praxis, cuestión que abordan desde distintos puntos de vista y con arreglo a intereses teóricos diferentes.

Son varios los trabajos que le han ido derechamente al cuerpo al pensador del que puede decirse que es la charnela sobre la que giran las páginas de este volumen. Así, Jacinto Rivera de Rosales, en su artículo «La razón práctica kantiana», se sirve de una relectura de la *Crítica de la razón pura* para indagar sobre lo que podríamos llamar el espacio ontológico de la espontaneidad, es decir sobre el modo de ser originario de la libertad, libertad que se nos presenta precisamente como razón práctica, imponiéndonos una tarea moral. En «Matemática y moral. Propuesta de un punto de partida para el examen del "malentendido" sobre el imperativo categórico», María José Callejo analiza el concepto de obligación como un peculiar saber de nosotros mismos que nos coloca fuera de la naturaleza y nos convierte así en sujetos de la acción, en tanto que la acción ha de sernos imputada, a la vez que nos liga por la sola Razón a un orden de cosas en sí mismas, lo que permite hablar a Kant de una «moral pura».

Tomando también como base de operaciones la obra kantiana, Guillermo Villaverde, en «Kant y la figura moderna de lo práctico», se ha propuesto aclarar cuáles son los principios por los que dice regirse nuestra época en lo tocante a «lo práctico», que se nos aparece con toda evidencia como aque-

llo que presupone la libertad y está ligado a las nociones de autodeterminación y de deber. Precisamente de una noción fundamental en las éticas antiguas y que parece quedar descolocada en la obra kantiana, la noción de felicidad, se ocupa Soledad García Ferrer en «El problema de la felicidad: lo que ya desde siempre quedó fuera del rigorismo kantiano», para mostrar que la razón práctica necesita del poder de ese ideal de la imaginación que es la felicidad y que ni es capaz de suprimir ese poder, ni tiene tampoco interés en hacerlo.

Otros estudios incluidos en el presente libro van a buscar su terreno de juego en los textos de la filosofía antigua. En «El tiempo, buen colaborador. En torno a Aristóteles y el poder de obrar», Felipe Ledesma persigue las peculiaridades de la paradójica temporalidad que cursa en el campo de la acción, una temporalidad circular, y que conducen hasta la conexión que liga entre sí las nociones de hábito y de potencia. Nuria Sánchez Madrid, por su parte, en el artículo titulado *«Areté, proaíresis* y *theoría*. Los principios de la acción en Aristóteles», propone leer de manera unitaria los distintos libros de la *Ética a Nicómaco,* en tanto que estudio de la acción centrado en la dependencia que la *phrónesis* mantiene con respecto de la *sophía,* desde la consideración de que sólo la articulación de ambas virtudes dianoéticas permite calibrar el alcance de la pregunta por la *eudaimonía* e interpretar cabalmente los principios y límites de toda *prâxis*. En diálogo con la lectura gadameriana de Aristóteles, Pilar Mancebo, en «Amistad, diálogo y comunidad. Paradigmas de una crítica a la subjetividad en Aristóteles y Gadamer», se hace cargo de algunas de las limitaciones que la noción moderna de subjetividad impone a nuestra comprensión de la praxis, así como de nuestras dificultades para entender la búsqueda de la verdad como algo inseparable de la búsqueda del bien. Antonio Dopazo, en «Zenón de Elea: los retozos violentos de la metafísica», aborda la disolución actual de unos límites claros entre cuestiones éticas y cuestiones metafísicas desde el examen de un autor que, anterior a dichos repartos y distinciones, no esconde su hostilidad contra el hacer de las buenas gentes y su sentido común.

Volviendo a los modernos, no podemos eludir el encuentro con otros intentos de replantear la cuestión de la dimensión ontológica de la praxis a la vista de los problemas y limitaciones que descubrimos en el modo kantiano de domiciliar la acción en el ámbito de un sujeto que se descubre a sí mismo obligado por un deber y que se da a sí mismo la ley. Obligado es comenzar por la crítica hegeliana. Y de ella se ocupa Felipe Ignacio Silvero en su estudio «Moralidad y Eticidad. Sobre el análisis hegeliano acerca de la conexión entre la ética kantiana y el Terror revolucionario», en el que aborda los peligros de que se adopte como principio político la libertad de la voluntad, convertida en legisladora universal y abocada, por tanto, a quedarse desnuda ante el Estado sin la mediación del derecho positivo. Junto a ellos otros dos capítulos intentan, de la mano de una relectura materialista de Kant, rescatar para la modernidad un problema que, siendo central en la filosofía política antigua, parecía ya definitivamente olvidado: el de cuál sea la organización del Estado más justa, por hacer más feliz al conjunto de los

ciudadanos: en «Capitalismo e Ilustración. La mancha pútrida y la astucia de la razón», Carlos Fernández Liria reivindica para la tradición marxista los ideales de la Ilustración, mientras que, junto con Luis Alegre Zahonero, en «Independencia civil y capitalismo. Sobre el sustrato republicano común a Kant y Marx», analiza las relaciones entre las nociones de propiedad y de libertad y, por lo tanto, entre derecho y capitalismo.

Otros temas clásicos de la metafísica relacionados con la praxis son abordados, desde la lectura de sendos autores del siglo XX, en los trabajos que se agrupan en la tercera parte. Eduardo Cañas Rello, en «Ética e identidad: en torno al tema de la «banalidad del mal» en Hannah Arendt», se ocupa de este tópico arendtiano de un mal que no resulta de decisiones malévolas, sino más bien rutinarias y anodinas, para mostrar su parentesco con el mal radical kantiano y con el carácter nihilista de nuestra época. Emma Ingala, en «Proyecto de una *Crítica de la conciencia*. Jacques Lacan desde la perspectiva de la filosofía trascendental», se ocupa de las consecuencias metafísicas que tiene para la ética la investigación lacaniana del yo y la conciencia como ilusiones que sufre el sujeto de la acción debidas a su modo de actuar simbólicamente y a su resistencia a aceptar que en ella persiste un fondo indecible, no simbolizable. Jesús González Fisac, tomando como guía las indicaciones de Foucault, en su estudio «Decir verdadero y libertad en Platón» se ocupa de la noción de *parresía,* ese coraje para no ocultarse, para hablar francamente y sin tapujos, renunciando así a toda forma de mímesis, sin la que no se deja entender nuestra comprensión del sujeto moral. Guadalupe González Diéguez, en «La virgen roja, el ateo virtuoso y las tentaciones de la inversión», presenta una lectura de la obra de Simone Weil *La gravedad y la gracia* que, utilizando como contrapunto el pensamiento de Spinoza, descubre en ella un determinismo trágico para el que actuar exige aceptar el vacío y la ausencia de toda finalidad última. Fernando Merodio, en «Deleuze y la idea de actividad: el hábito y el territorio» examina directamente el concepto de praxis a la luz de las reflexiones deleuzianas sobre la síntesis pasiva, capaz de extraer la diferencia de los sucesos que se repiten y de instaurar de ese modo el presente de la acción, en el que aparecen como algo distinto fines y medios, estímulos y respuestas, placeres y deberes.

Son, como decíamos, variados los temas, múltiples las lecturas en que se inspiran los autores de estos ensayos y aun heterogéneos sus enfoques, pero en ellos sin duda apreciará el lector una convergencia que en modo alguno es posible atribuir a la casualidad, sino que en todo caso es fruto de la colaboración continuada y aun de la consuetudinaria polémica sostenida a lo largo de años. Por ello, aunque son muchos otros los temas, las lecturas y los enfoques posibles, los que presentamos en este volumen permiten ofrecer una panorámica sobre el asunto de la dimensión ontológica de la praxis notablemente rica y sugestiva. Al menos eso nos parece, confiando en dialogar con los lectores acerca de estas cuestiones.

Primera parte
SER, VERDAD Y BIEN

This page intentionally left blank

El tiempo, buen colaborador. En torno a Aristóteles y el poder de obrar

Felipe Ledesma Pascal

1. EL PROBLEMA DE LA *PRÁXIS*

Como es bien sabido, una de las dificultades con que ha de enfrentarse el lector de las éticas de Aristóteles se debe a que algunos de los términos que desempeñan un papel principal en la exposición, como προαίρεσις, βουλή o ἐπιμέλεια, son vocablos descaradamente ambiguos. No está claro ni siquiera cuáles son los diferentes sentidos que, llegado el caso, podrían dar lugar a confusión a propósito de cualquiera de ellos, por lo que conviene hacer ya de entrada una propuesta al respecto; propuesta que habrá de irse justificando a lo largo del presente trabajo[1]. Y es que todas estas palabras parecen referirse, de una parte, a ciertas acciones determinadas, bastante bien conocidas de todos, aunque no por ello resulte innecesario su estudio detenido, como son preferir, tomar una decisión o trazar un plan (προαίρεσθαι), deliberar, a solas con uno mismo o discutiendo con otros (βουλεύεσθαι), y prestar atención, estar sobre sí o poner cuidado en algo (ἐπιμελεῖσθαι). Todas ellas nombran acciones que podemos hacer o no hacer, que podemos llevar a cabo con mayor o menor acierto, para las que estamos mejor o peor

[1] Para otros modos de entender dichas ambigüedades, por ejemplo, sobre la *proaíresis,* véase Ross, *Aristóteles,* pág. 286; Aubenque, *La prudence chez Aristote,* págs. 119 y sigs.; Anscombe, «Thought and Action in Aristotle», pág. 65; R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif, *Introd., trad. et commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* t. II, págs. 189-220; Couloubaritsis, «Le problème de la *proairésis* chez Aristote», págs. 7-20, 27-28, 36 y 45-46; Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns,* págs. 274 y sigs.

dotados y que, como cualquier otra acción, podemos iniciar, terminar o incluso interrumpir. Pero, de otra parte, estas mismas palabras parecen aludir a algo que no es acción ninguna que podamos iniciar, concluir o dejar a medias, sino más bien a condiciones o requisitos que se le exigen, en general, a la acción del hombre independiente, del hombre que se vale por sí mismo (ἀυτάρκης): aquel de quien por su edad y situación se espera que sea curioso, es decir, que esté sobre sí y actúe con el suficiente cuidado, prestando atención a las diversas circunstancias, que se conduzca deliberadamente y además eligiendo en cada caso el mejor medio de entre los posibles sin perder de vista el fin perseguido ni siquiera por un momento. En suma, los mismos vocablos parecen, pues, servir para nombrar unas acciones particulares y, a la vez, algo que pertenece a la acción en general.

Pero aquí no se trata simplemente de las ambigüedades con que Aristóteles haya podido hacer uso de algunas expresiones, cosa que, por otra parte, es habitual. El problema no está en las palabras, el problema está más bien en los conceptos mismos, es decir, en el hecho de que los dos sentidos de cada una de ellas, pese a ser contrapuestos, resultan inseparables, precisamente porque dependen el uno del otro. Dicha duplicidad de sentidos se echa de ver claramente en las paradojas a que ella misma da lugar y que no siempre encontramos desarrolladas en los textos; quizá por lo obvias que son para un lector cualquiera, o por lo menos para un lector que pertenezca a esa comunidad de censura y alabanza a la que Aristóteles se remite una y otra vez, con rigor metódico, a lo largo de sus discusiones: esa comunidad de los que están de acuerdo en cuáles son los requisitos exigibles de la acción, es decir, en cuáles son las condiciones requeridas para alcanzar el fin que todos perseguimos, en cuáles son «los requisitos de la felicidad»[2], como él mismo los llama; y que, además, se reconocen recíprocamente como lo que suele llamarse adultos responsables, que es otro modo de decir que no tienen más remedio que aceptar tanto las alabanzas como las censuras[3].

Pues bien, el lector que pertenece a esta comunidad de censura y alabanza sabe muy bien que aquí hay un verdadero problema, pues, contrariamente a lo que pudiera pensarse, quienes mejor atienden a la exigencia de actuar deliberadamente no son quienes más deliberan antes de actuar; tampoco satisfacen mejor el requisito de elegir con la vista puesta en el fin quienes más se demoran en la elección misma, ni se cuidan mejor de las circunstancias dignas de atención quienes se entretienen en investigarlas todas y cada una remontándose hasta allí donde sean capaces. Puede decirse entonces que justamente aquello que es requisito indispensable para la acción

[2] Τὰ ἐπιζητούμενα τὰ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν, *Eth. Nic.,* I, 8,1098 b 23-24.

[3] A esta comunidad de alabanza y censura se refiere Aristóteles en múltiples ocasiones. Véase *Eth. Nic.,* I, 12, 1101 b 10-1102 a 4; III, 1, 1009 b 31 y 1110 a 20-22; III, 2, 1112 a 6; III, 5, 1113 b 21-26 y 1114 a 23-31; así como *Eth. Eud.,* II, 1, 1219 b 9-10 y II, 6, 1223 a 9-15. Podría decirse que, como vamos a ir viendo, lo que Aristóteles investiga son propiamente las condiciones de las que depende el que nuestras acciones sean censurables o dignas de alabanza, por lo que las alabanzas y las censuras son de hecho una prueba utilizable en la investigación.

en general resulta entorpecedor cuando se lo toma como una acción particular; y llega a ser, incluso, contraproducente, hasta el punto de que esa acción previa a la acción corre el riesgo de anularse a sí misma y volver la acción impracticable. Por ello lo que se alaba (y esto no es menos aporético) es precisamente la rapidez[4], es decir, el que se dedique un tiempo mínimo a cumplir con los requisitos de la acción, que por ser requisitos de la acción han de verse satisfechos antes de actuar, pero han de satisfacerse actuando. Cómo es esto posible, trataremos de examinarlo con algún detenimiento. Lo que está claro de entrada es que tan absurdo sería pretender que las exigencias de la acción, precisamente por serlo, estén ya cumplidas antes de que se comience a actuar y que, por así decir, no ocupen tiempo alguno[5], como exigirle a la acción en que se cumplen dichas exigencias que las haya cumplido a su vez y que, por así decir, ocupe hacia atrás un tiempo infinito, pues, como dice Aristóteles, «no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra»[6].

Lo que se manifiesta en esta y otras dificultades semejantes es el carácter profundamente problemático del concepto mismo de πράξις y las dificultades verdaderamente peliagudas con que nos encontramos al intentar distinguir entre el antes y el después en el campo de la acción. Lo problemático de ésta parece en efecto guardar relación con el tiempo; y las dificultades que nos impiden entenderla bien, pese a sernos algo tan próximo a cada uno de nosotros, parecen deberse a la facilidad con que solemos pasar por alto el carácter peculiar de la temporalidad propia de las acciones[7]. Aristóteles mismo reconoce que *antes* y *después* no tienen un único sentido; y no solamente porque qué vaya antes y qué vaya después depende de por dónde se comience, sino también porque hay múltiples relaciones de anterioridad y posterioridad, de modo que lo anterior en un sentido puede muy bien coincidir con lo posterior en otro[8]. Pero, tratándose de la acción, lo que ocurre es algo distinto: lo que va antes, precisamente por ir antes, sólo puede ir después; o a la inversa, pues también podría decirse exactamente al contrario. Aristóteles alude a ello de un modo muy expresivo, mediante el recurso a unos pocos ejemplos: se ve y a la vez se ha visto, se medita y se ha meditado, se piensa y se ha pensado, se vive bien a la vez que se ha vivido bien, se es feliz y se ha sido feliz[9]. En general, toda acción presenta esta misma dificultad, desde el momento en que persigue un bien que no es algo distinto de la acción misma que lo persigue, a diferencia de la ποίησις, que se orien-

---

[4] Véase *Eth. Eud.,* VIII, 2, 1248 a 35.

[5] Véase *Eth. Nic.,* VI, 9, 1142 b 3-5, donde leemos que deliberar es algo que lleva mucho tiempo.

[6] *Eth. Eud.,* VIII, 2, 1248 a 18-19.

[7] Sobre este asunto se han publicado algunos trabajos muy pertinentes: cfr. G. Verbeke, «Moral Behaviour and Time in Aristotel's *Nicomachean Ethics»;* V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote;* A. G. Vigo, ob. cit.; así como C. Natali, «Temps et action dans la philosophie d'Aristote».

[8] Véase *Met.,* V, 1 y 11.

[9] *Met.,* IX, 6, 1048 b 23-24 y 33-34. Cfr. *De An.,* II, 5.

ta hacia un bien producido por ella misma y, por lo tanto, distinto de ella misma, de modo que se halla supeditada siempre a la πράξις. Mas no se trata solamente de que el bien es fin y por eso va siempre después, aunque sus efectos los ejerce desde antes en tanto que aquello hacia lo que tiende el cambio, como ocurre de ordinario en la naturaleza tal y como la entiende Aristóteles. En el caso de las acciones se trata más bien de esto otro: ellas mismas son bien y fin, además de camino hacia el fin[10]. Por eso todas las acciones son paradójicas; y especialmente problemáticas son las paradojas a que da lugar la acción que es el bien primero (o último) que todas persiguen y al que nadie renuncia, lo que en griego se dice εὐδαιμονία y nosotros llamamos felicidad. Puede resultar sorprendente que Aristóteles tome tan en serio y le dedique tanta atención a la aporía de quién merece en verdad que se diga de él que es feliz, si quien está vivo o, por el contrario, quien ya está muerto. Y es que en ningún caso resultaría plenamente satisfactorio: decirlo del vivo sería siempre prematuro, pues no puede anticiparse la vida que le queda por vivir; decirlo del muerto, un verdadero sarcasmo, como si la felicidad fuese algo así como una condecoración que se concede a título póstumo o un legado que habrían de administrar los herederos[11]. Pero la dificultad lo merece, pues no se trata solo de que la felicidad sea un bien precario, como de hecho lo es, expuesto a los vaivenes de la fortuna, que depende por completo (como, por otra parte, cualquier proceso natural) de que dé tiempo a alcanzar el fin, sino que se trata más bien de que hay una incongruencia y una distancia difícil de colmar entre la acción en tanto que bien y la acción en tanto que camino hacia el bien. La acción, en tanto que camino hacia el bien, tiene en éste su meta, es decir, su fin y su término. Pero en tanto que, además de ser camino hacia el bien, es ella misma el bien perseguido, la acción es fin; mas carece de término. Se vuelve con ello en cierto modo inalcanzable, pues nunca llegará un tiempo en el que termine de completarse; pero en cierto modo resulta que siempre ha sido ya alcanzada por el mero hecho de hallarse uno en camino. Y, se lo mire por donde se lo mire, en todo caso sabe a poco. De ahí que sea algo tan precario, tan frágil y necesariamente expuesto al malogro ese bien que llamamos felicidad. Pero de ahí también que sea tan imposible, o al menos tan difícil de entender, que alguien empiece sin más a ser feliz un buen día, gracias a un golpe de suerte repentino, o que de verdad deje de serlo, cuando ya lo era, a causa de una desgracia inesperada[12]. Ocurre de un modo parecido a lo que pasa con la visión, que es el ejemplo de *práxis* preferido por Aristóteles: que no se

[10] «Es acción aquello en lo que se da el fin», dice en *Met.,* IX, 6, 1048 b 22-23.

[11] Véase *Eth. Nic.,* 1100 a 3-30.

[12] Véanse las inevitables incongruencias que enuncia Aristóteles al respecto, al ocuparse de este carácter incongruente de la acción (más adelante volveremos sobre el modo aristotélico de asumir dichas incongruencias), en *Eth. Nic.,* I, 10, capítulo que culmina con esta enigmática afirmación: «Puesto que lo porvenir nos está oculto, concluimos que la felicidad es fin y completamente perfecta de toda perfección» (trad. de Araujo y Marías, levemente modificada). Por la misma razón ni los niños son felices (véase *loc. cit.,* I, 9, 1100 a 1-9) ni los jóvenes, discípulos apropiados para la política (véase *loc. cit.,* I, 3,1095 a 2 y sigs.).

puede empezar a ver de nuevas, pues en cada visión está conservado lo ya visto, justamente como lo que abre la posibilidad de ver algo nuevo, por lo que una visión que por fuerza borrase las precedentes no haría con ello sino anularse a sí misma. La dificultad enlaza directamente con el viejo problema de la imposibilidad de aprender, pero abordado ahora con mayor amplitud, tras haber descubierto que el empezar a saber no es algo problemático por lo que tiene de saber, sino por lo que tiene de actuar, y que lo mismo pasa con la simple contemplación de los ojos. El problema es, pues, la *práxis*[13].

Como es sabido, para hacer frente a semejantes dificultades Aristóteles no tiene más remedio que distinguir entre κίνησις y ἐνέργεια, que solemos traducir por *movimiento* y *actividad* respectivamente. Pero una tal distinción sólo la puede llevar a cabo separando a la vez con todo cuidado los dos sentidos correspondientes de potencia[14]. Gracias a ello se nos hace comprensible qué es eso de poder actuar, que es un poder diferente del poder moverse, sin que por ello haya que identificar necesariamente actividad y acción, ni tan siquiera haya de concluirse que la acción sea un tipo entre otros de actividad. Lo propio de la acción parece más bien destacarse precisamente en su diferencia respecto del movimiento, por un lado, y respecto de la actividad, por el otro. Quizá no porque sean tres cosas enteramente distintas, sino más bien porque la forma de comunidad que hay entre ellas es bastante complicada y necesita de no pocas matizaciones[15]. En cualquier caso, seguir los argumentos de Aristóteles para fijar el concepto de πράξις en su relación con los de κίνησις y ἐνέργεια es un buen modo de abordar el

---

[13] Como muy bien ha visto J. L. Pardo; cfr. *La regla del juego, passim*. Sin embargo, la potencia de obrar, tal y como él la explica, resulta ser una potencia desventurada en demasía, probablemente porque la ve como algo subordinado a «una actualidad pura y sin residuo alguno de potencialidad» (pág. 384). Sobre esto, cfr. *infra,* pág. 36-37.

[14] Véase *Met.,* IX, 6, 1048 b 17-35; *Fís.,* III, 2, 201 b 30-35; *De An.,* III, 7, 431 a 4-7; *De Sensu,* 446 b 2; *Eth. Nic.,* X, 3, 1173 a 32 y 4, 1174 a 14-b 14. Estos pasajes cruciales del corpus han dado lugar a múltiples comentarios, de desigual interés para nuestro propósito: cfr. J. Ortega, «Pensamiento y "progreso hacia sí mismo" en Aristóteles»; F. Cubells, *El acto energético en Aristóteles,* págs. 79-93; P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* págs. 421 y 434; Wieland, *Die aristotelische Physik,* págs. 332 y sigs.; J. L. Ackrill, art. cit.; Penner, «Verbs and the Identity of Actions. A Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle»; P. S. Mamo, «Energia and Kinesis in *Metaphysics* theta, 6»; J. White, «Aristotle's concept of Theoria and the Energeia-Kinesis Distinction»; Goldschmidt, ob. cit., esp. págs. 45-46, 168-182 y 409-418; Polansky, «Energeia in Aristotle's Metaphysics IX»; Kosman, «Aristotle's Deninition of Motion», págs. 58 y sigs.; D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action,* págs. 36 y sigs.; R. Brague, *Aristote et la question du monde,* págs. 454-509; M-Th. Liske, «Kinesis und Energeia bei Aristoteles»; así como C. Natali, «Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph*. Theta 6» y «Actions et mouvements chez Aristote».

[15] C. Natali ha defendido que la acción es para Aristóteles «un compuesto de *enérgeia* y de *kínesis»:* cfr. «Attività di Dio ed attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele», págs. 91 y 103-105, así como «Actions et mouvements chez Aristote», págs. 154-156. Pero habría que explicar en qué puede consistir una tal composición. Por otro lado, tanto si *kínesis* y *enérgeia* los entendemos como conceptos que se contraponen entre sí, como si los entendemos más bien como conceptos que se necesitan uno al otro para definirse recíprocamente, no se entiende bien qué puede significar que la *práxis* sea un «compuesto» de ambos. Tendremos que volver sobre este asunto.

concepto de acción y de intentar, al menos, no perderse en la maraña de dificultades tras la que parece esconderse su paradójica temporalidad. Y eso es lo que vamos a hacer aquí: trataremos de recorrer paso a paso el itinerario dialéctico que sigue Aristóteles en su estudio de la *praxis,* ciñéndonos al orden que parece pedir el problema mismo de sus oscuras conexiones con la actividad y con el movimiento.

Ahora bien, no tendría mucho sentido que intentásemos explicar qué sea la acción diciendo directamente en qué consiste, pues esto es precisamente lo problemático y solo conseguiremos aclarar un tanto el modo en que Aristóteles la entiende tras un examen dialéctico que nos permita ir encajando todas las piezas y salvando las distintas opiniones, en la medida en que nadie se equivoque «en todo por completo», como suele decir él mismo[16]. Por lo que respecta a esta pregunta de qué sea la acción, nos encontramos además con otro problema que, no por ser bien conocido, deja de estorbarnos continuamente en nuestra lectura de la *Ética*. Y es que Aristóteles en ningún momento habla de eso que nosotros llamamos, en general, *acción,* sino que la oposición verbal y conceptual que maneja como algo obvio y sin darle especial importancia es la que establece entre *práxis* y *poíesis,* entre *poieîn* y *pratteîn,* mientras que nosotros tendemos más bien a entender ambas por igual como lo que llamamos *acciones*.

Sin embargo, puede argumentarse que el propio Aristóteles traza dicha distinción sobre el fondo de un género común al que se refiere con unos u otros vocablos, según le convenga. Así, cuando aborda la cuestión de qué clase de cosa son las acciones, se refiere a ellas como a una de las categorías, el *poieîn,* que suele oponer al *páschein,* con un sentido genérico que incluye sin duda la *práxis*[17]. Cuando se trata, en cambio, de los fines y del sentido último de lo que hacemos, insiste en el carácter subordinado de la *poíesis,* que sería por completo vana de no ser porque junto a las acciones productivas son posibles otras improductivas, comenzando por las que consisten en hacer uso de los productos; lo que permite incluirla en el campo de la *práxis,* es decir, en la estructura de sentido que solemos llamar vida humana, que es un poder vivir bien (y a la vez haber vivido bien) inseparable de un poder vivir mal[18]. Aun así, me resisto a ver en los escritos ético-políticos de

[16] Véase *Eth. Nic.,* I, 8, 1098 b 30.

[17] Véase *Cat.,* 2 a 3-4 y 11 b 1; *Met.,* V, 7, 1017 a 26, etc. Sobre la oposición activo-pasivo, entre otros muchos lugares, véase *Met.,* V, 15, 1021 a 15, donde los cita como términos relativos, o *De An.,* III, 5, donde expone la distinción entre un entendimiento agente y otro paciente. Un estudio detallado de este asunto, en el que se defiende con buenos argumentos el carácter genérico del *poieîn,* se encuentra en C. Natali, «Actions et mouvements chez Aristote», págs. 143-148.

[18] Con un claro impulso heideggeriano, A. G. Vigo destaca el papel que desempeñan en el estudio aristotélico de la *práxis* la «apertura a un horizonte de futuro» y la representación de conjunto que cada cual se hace de su propia vida como una cierta «totalidad de sentido»; cfr. ob. cit., págs. 249-285, así como «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», págs. 87-90 y «Práxis como ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», págs. 62-63. Ya Couloubaritsis, art. cit., pág. 49, había hablado de la *proaíresis* como de un proyecto, en un doble sentido de la palabra: «*Projet* qui manifeste, par le choix existentiel qu'il suppose, son

Aristóteles algo así como lo que hoy en día suele llamarse una filosofía de la acción o una teoría de la racionalidad práctica[19]. Lo que encontramos en ellas es más bien una ética, en el sentido que él da a esta palabra: una investigación sobre la costumbre y el carácter, de los que depende por entero la vida humana, que es vida lingüística y política; pero una investigación práctica, que busca una explicación de la vida buena, orientada a su vez a la vida buena[20]. El punto de partida para dicho estudio, en sus dos aspectos, no es otro que la comunidad de censura y alabanza de la que ya nos encontramos formando parte y que Aristóteles identifica con la *pólis,* claramente distinta de la familia y de la aldea. En ella tiene lugar la exigencia recíproca de los requisitos necesarios para la vida buena, que todos se ven en la obligación de cumplir en tanto que nadie renuncia a vivir bien; unos requisitos que no solamente nos exigimos unos a otros, sino que además resultan ser en el fondo exigencias de carácter ontológico: la posibilidad de la vida buena en la naturaleza depende de que en la naturaleza haya sitio para la potencia de obrar. Pero la potencia de obrar es algo bastante difícil de entender, pues tiende a confundirse con la potencia de moverse (hasta alcanzar el término y fin del movimiento) y con la potencia de mantenerse actuando (sin término, porque la propia actividad es fin para sí misma). Precisamente de estas confusiones es de lo que vamos a ocuparnos aquí, con la intención de que no se nos termine escapando qué sea eso del poder de obrar.

2. LA ACCIÓN ES MOVIMIENTO...

Comencemos, pues, por lo más obvio: si las acciones no fuesen en cierto sentido movimientos, no tendrían lugar en la naturaleza. Esto está fuera de dudas. Pero lo que no está claro es si las acciones son un tipo particular de movimiento o algo de naturaleza distinta pero que no puede darse separado del movimiento o sin movimiento[21]. O quizá sean éstos conceptos que pertenecen a órdenes de cosas diferentes y lo problemático sea precisamen-

---

caractère *anticipatif* et, par le choix singulier, l'actualisation de la valeur de la fin que celui-ci implique. Tendue entre le passé et l'avenir de l'homme, et conditionné à la fois par le passé et l'avenir, donc par ce que l'homme s'est fait et par ce qu'il tend à se faire, la *proairésis* trace, à chaque instant, le présent de l'homme responsable» (cfr. *loc. cit.,* págs. 38 y 42).

[19] El caso más conspicuo de una lectura de esta clase es el de D. Charles, ob. cit.

[20] Véase *Eth. Nic.,* 1094 a 26-b 6 y 1179 b 1-4.

[21] En *Eth. Eud.,* II, 3, 1220 b 27 y 6, 1222 b 29 se dice al paso que «la acción es movimiento». A. Vigo, en «Práxis como ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», pág. 68, habla de un «sustrato kinético» de la acción, lo que a mi juicio no aclara la relación conceptual que Aristóteles va estableciendo laboriosamente. Como trataré de defender, no se trata de que a ciertos movimientos se les superponga algo así como un suplemento de sentido que los convierte en acciones, sino de que éstas son y no son movimientos, así como éstos son y no son, por su parte, actividades. No olvidemos que, como dice Goldschmidt, ob. cit., pág. 188, «les concepts aristotéliciens ne sont pas des pièces rigides d'une doctrine, durcie à plaisir par des commentateurs, mais des instruments de travail, comparables à la 'règle de plomb' des architectes de Lesbos et adaptés aux recherches concrètes».

te su articulación o su mera comunicación. ¿Serán las acciones nada más que ciertos movimientos considerados por lo que respecta a ese orden de cosas que llama Aristóteles la ética o, en general, la política? ¿O serán más bien dos géneros diferentes de cosas, pero tan próximos y emparentados entre sí que tienden a confundirse y a presentarse de tal modo que cualquiera de ellos podría incluir al otro? En todo caso, consideradas como movimientos o como algo que no se da sin movimiento, las acciones guardan siempre relación con una causa por cuya obra se producen, una causa eficiente, como se la suele llamar, que es el deseo, ὄρεξις. Quienes actuamos lo hacemos movidos por un deseo[22]. Aristóteles no se hace ilusiones al respecto y deja bien claro que solamente el deseo es causa de las acciones, pese a las dificultades que presenta el conflicto entre apetito (ἐπιθυμία) e intelecto (νοῦς)[23]. El deseo actúa en cada caso como una fuerza que, desde antes, trabaja para que venga después la acción así causada. Esta causa no es obviamente la única capaz de mover al animal, pero sí la única que lo mueve de acuerdo con su naturaleza, es decir, sin violencia; o dicho de otro modo: «el animal es capaz de moverse a sí mismo en tanto que es capaz de desear»[24]. El movimiento que es causado por un deseo es, pues, voluntario, ἑκούσια, aunque a veces se diga que lo que se hace movido por un impulso (θυμός) o por un apetito (ἐπιθυμία) se haga propiamente sin quererlo. Pero en ese caso, arguye Aristóteles, «ninguno de los otros animales haría nada voluntariamente, ni tampoco los niños»[25], conclusión que no es fácil de aceptar. Esta voluntariedad del movimiento causado por un deseo podríamos quizá llamarla espontaneidad y, pese a que nos cuesta un cierto esfuerzo entenderlo así, no parece que tenga que ver con el libre albedrío o con cualquier otro modo de comprender la libertad moral, sino más bien con la ausencia de coacción, con el carácter no forzado de un movimiento, reconocible incluso en los movimientos no naturales de cosas inanimadas, como una puerta, por ejemplo, pues no es lo mismo abrir una puerta tirando sencillamente de la manivela que hacerlo empleándose a fondo para vencer una resistencia impertinente e inesperada[26]. El propio Aristóteles parece verse en la obligación de dar explicaciones sobre este punto, desde el momento en que el vocablo ἑκούσιος se opone a ἀκούσιος, oposición que solemos expresar habitualmente mediante la fórmula «de grado o por fuerza», que tiene además varios

---

[22] Véase *Eth. Nic.,* VI, 2, 1139 a 20 y *Eth. Eud.,* II, 6, 1222 b 20. Desde un punto de vista ontológico el deseo es una afección que sufrimos, y a veces lo entiende Aristóteles como una pasión entre otras (véase *Eth. Nic.,* II, 5, 1105 b 21-23). En ese caso, de las pasiones «se dice que nos mueven» *(loc. cit.,* 1106 a 4-5). Pero también puede decirse, a la inversa, que todo lo que nos mueve es deseo de algo.

[23] Véase *De An.,* III, 9-11. En 433 a 31 dice expresamente que «la potencia que mueve el alma es lo que se llama deseo»; en 433 a 21, que «una sola cosa es lo que mueve, lo deseable». Y en *De Motu,* 701 a 35, que «el deseo es la causa última del movimiento».

[24] *De An.,* III, 10, 433 b 27-28.

[25] *Eth. Nic.,* III, 1, 1111 a 25-26. Cfr. *loc. cit.,* 1110 a 1-3.

[26] En el primer caso, aunque ya sea desusado, se decía en nuestra lengua de un modo muy expresivo que la puerta «va voluntaria». En griego, dice Aristóteles que no hay nombre para dicha oposición: véase *Eth. Eud.,* II, 8, 1224 a 19-20.

sentidos. Se aplica al animal que hace lo que de él se espera sin que se lo fuerce a ello o que, por el contrario, opone alguna resistencia; pero se aplica también a las acciones humanas que son elegidas, no por sí mismas, sino pese a ser ellas mismas lo que son, para evitar ciertas consecuencias aún menos deseables[27]. Sin embargo, de estas acciones no puede decirse que consistan en movimientos involuntarios, pues si se aceptase tal cosa nos encontraríamos con diversas aporías que harían imposible la censura y la alabanza; o dicho al revés: cualquier conducta sería igualmente digna tanto de lo uno como de lo otro. Según parece, entonces, no voluntario o «forzoso es aquello cuyo principio viene de fuera, sin que contribuya nada el forzado»[28].

Ahora bien, el carácter voluntario del movimiento parece depender también de que el animal que se mueve tenga alguna forma de conocimiento de lo deseado, pues también se dice que se hace involuntariamente lo que se hace por ignorancia[29]. No hace falta un conocimiento intelectual ni discursivo, ni siquiera una sensibilidad especialmente variada. Lo esencial, dice Aristóteles, es que haya discriminación o discernimiento acerca de lo deseable[30]; y especialmente acerca de aquello que es ineludible para la vida del animal. Por eso «todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto»[31]. Junto con la sensación se da lo placentero y lo doloroso, que van inevitablemente acompañados de la forma al parecer más común y simple de deseo, los apetitos como el hambre y la sed. Cuando éstos concurren con la sensación de algo deseable, es decir, de algo bueno que comer o beber, el animal se mueve. Por eso «aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo»[32], concluye. Dicha suma o coincidencia de deseo y discernimiento, por elemental que éste sea, es, pues, lo que parece mover al animal[33].

...PERO NO ES MOVIMIENTO, PUES ELLA MISMA ES SU PROPIO FIN

Ahora bien, si el deseo solamente mueve en coincidencia con alguna forma de discernimiento, se entiende que sea posible el error en la acción no menos que en el discernimiento mismo. Y, en efecto, solemos prevenir o contrarrestar la censura de nuestras acciones censurables haciendo lo que se llama presentar excusas: diciendo que nos hemos equivocado, que no queríamos hacer lo que hemos hecho, que hemos actuado sin darnos cuenta de

---

[27] Véase *Et. Nic.,* III, 1, 1110 a 3-19 y 1110 b 1-15.
[28] *Loc. cit.,* 1110 b 15-16.
[29] Véase *loc. cit.,* 1109 b 35.
[30] Véase *De An.,* 427 a 20 y 432 a 16, así como *De Motu,* 700 b 20.
[31] *De An.,* II, 3, 414 b 2.
[32] *De An.,* II, 3, 414 b 15.
[33] Véase *De An.,* III, 10, 433 a 9 y *De Motu,* 6, esp. 701 a 33-36. No podemos ocuparnos aquí de lo que suele llamarse el silogismo práctico, como sería por lo demás muy pertinente, sin sobrepasar todo límite razonable para un trabajo de estas características.

las consecuencias que se seguían de lo que hemos hecho o que no hemos reparado en lo que hacíamos a la vez que eso otro que creíamos estar haciendo. «Sobre todo esto, las circunstancias de la acción (ἐν οἷς ἡ πρᾶχις) puede haber ignorancia, dice Aristóteles, y parece que quien ignora alguna de ellas ha obrado involuntariamente»[34]. Por ello quien presenta sus excusas arguye que ignoraba alguna de las circunstancias de su acción, pues «de ello depende tanto la compasión como el perdón»[35]. Pero, como todo el mundo sabe, las excusas no consiguen su propósito, es decir, no llegan a ser creíbles y a verse recompensadas con una disculpa, a menos que quien las ofrece dé muestras de «dolor y pesar»[36]. Pues excusarse diciendo que se ignoraba alguna circunstancia de la acción, como «que no sabía que era un secreto» o «que al querer mostrarlo se disparó»[37], no resulta aceptable cuando su conocimiento era algo exigible; o dicho de otra manera: nadie acepta que la ignorancia sea disculpable cuando se debe a una falta de atención o cuidado (ἀμέλεια), siendo como es exigible el poner cuidado (ἐπιμεληθῆναι) en lo que se hace[38]. Sin muestras perceptibles de «pesar y arrepentimiento»[39], las palabras no resultan convincentes y no persuaden a quien las escucha de que quien las pronuncia ha obrado sin querer. Si no merece ser censurado, sino que, antes bien, se hace incluso digno de compasión por lo que ha hecho, esto parece deberse no tanto a su ignorancia anterior cuanto a su actual pesar, no tanto a su no haber querido hacer lo que ha hecho cuanto a su actual querer no haberlo hecho; su falta de atención previa es después, al ser descubierta, cuando pesa y, según parece, precisamente por eso se vuelve disculpable. Ahora bien, el dolor del que pide disculpas no expresa una falta de propósito o una ignorancia de la circunstancia del caso (lo que se comunica más bien con las palabras de excusa), sino que es muestra de que quien sufre ese dolor no se hace solidario de la acción cumplida, no la hace suya, no se apropia de ella (cosa que no se puede hacer más que hablando, es decir, mediante el *lógos),* sino que, antes al contrario, la rechaza activamente. Su pesar y su dolor son muestra de algo así como una fractura entre pasado y futuro, una solución de continuidad en el vivir, que vuelve irreparable la pérdida de lo vivido y convierte la vida en lo contrario de vivir bien, que es «a la vez haber vivido bien»[40]. Su pesar y su dolor excluyen la complacencia en la acción pasada y justamente por ello manifiestan la falta de esa perfección propia del placer, que «es un todo» indivisible, y, al igual que la visión, «la unidad» y «el punto»[41], excluye tanto el movimiento como la génesis, porque es perfección de la actividad: «como cierta consumación a que ella

[34] *Eth. Nic.,* III, 1, 1111 a 16-17.
[35] *Eth. Nic.,* III, 1, 1111 a 2.
[36] *Eth. Nic.,* III, 1, 1110 b 19.
[37] *Eth. Nic.,* III, 1, 1111 a 10-11.
[38] Véase *loc. cit.,* III, 5, 1114 a 1-3.
[39] *Eth. Nic.,* III, 1, 1111 a 20-21.
[40] La misma razón por la que no sería oportuno que nos ocupáramos ahora del silogismo práctico nos impide tratar aquí de este asunto capital de la apropiación de las acciones por el lenguaje, del que depende la unidad de la vida y el que vivir bien sea a la vez haber vivido bien.

misma conduce»[42], en una suerte de presente continuo que mantiene unidas la actividad pasada y la actividad futura, en cierto modo inasequibles así al transcurso del tiempo. Pero tan sólo en cierto modo, pues el tiempo, como es obvio, no deja de pasar.

Al insistir sobre esta suerte de suspensión de la censura que son la disculpa y el perdón, Aristóteles está aprovechando estos fenómenos habituales (en esa comunidad de censura y alabanza a la que pertenece y que no está demasiado alejada de esta otra a la que nosotros mismos pertenecemos) para poner de relieve la posibilidad del error en la acción y, gracias a ello, para dejar bien claro que no se llega a entender la acción (la acción de actuar, si es que se puede decir así, la acción de vivir, la acción de vivir bien y ser feliz) si se prescinde de su peculiarísima relación con el fin, es decir, si se pasa por alto que la acción y su fin son la misma cosa. Consecuencia: en ese caso se confunden las acciones con los movimientos. El pesar y el dolor que se sufre por lo hecho, cuando uno descubre que lo ha hecho sin querer, apuntan a lo que llamamos el sentido de la acción, al fin, es decir, a la posibilidad de incluir la acción en una red de conexiones que permiten comprenderla como algo solidario de las demás, como algo que no se queda suelto, sino que hace cuerpo con ellas y pertenece así a ese continuo que es el vivir bien y el ser feliz. Esta red tiene una estructura finalista, que, como es comúnmente aceptado, da sentido a cada acción en tanto que la conecta con un fin último al que nadie parece dispuesto a renunciar y que no ha menester de ulteriores justificaciones, pues se trata de algo perfectamente inútil, de algo deseable por sí mismo: «lo bueno y lo mejor»[43].

Pero si el error en la acción equivale a que ésta queda desconectada del fin, al margen de la estructura que vincula unas acciones con otras, entonces no hay ninguna razón para pensar que las acciones erradas se reducen a las acciones involuntarias, producto de un discernimiento equivocado; es preciso aceptar que el error podrá deberse también a que sea el deseo quien se equivoque. En este caso la acción no será involuntaria, sino que lo errado será la voluntad, al tomar como fin lo que parece ser un bien sin serlo realmente. No está nada claro, sin embargo, qué significa que lo deseable sea en unas ocasiones un bien y, en otras, algo que solamente lo parece. No se añade mucho con decir que la voluntad que desea un bien aparente es una voluntad mala, mientras que la buena y noble es la que desea el bien, pues con ello no se está diciendo más que esto: el hombre esforzado y noble (σπουδαῖος), que elige y obra bien por serlo, no se equivoca al desear el bien, pero el malo quiere «cualquier cosa (τὸ τυχόν)»[44]. La cuestión es por qué lo que

---

[41] *Eth. Nic.,* X, 4, 1174 b 11 y sig. Cfr. 1173 a 31-b 4, donde argumenta que, como el placer no es ni lento ni rápido, no puede por ello considerarse un movimiento; y Gauthier-Jolif, ob. cit., t. II, pág. 828 *(ad* 1173 b 2-4), donde se insiste en que el placer es en sí mismo intemporal.

[42] *Eth. Nic.,* X, 4, 1174 b 34.

[43] *Eth. Nic.,* I, 1, 1094 a 22.

[44] *Eth. Nic.,* III, 4, 1113 a 25 (trad. de Araujo y Marías).

aparenta ser un bien y se presenta, así, como algo deseable, puede no serlo; pues el bien que solamente lo es en apariencia no es por ello menos deseable, ni por lo tanto es menos eficaz para mover a obrar. De ahí la aporía que se plantea Aristóteles: si lo querido (τὸ βουλητόν) es el bien sin más, entonces el que elige mal no lo hace queriendo; pero si lo querido es el bien aparente, entonces no se puede elegir mal[45]. Sin embargo, estamos de acuerdo en que es posible elegir mal y querer de modo errado, pues censuramos a quien voluntariamente elige lo que creía era un bien, pero resulta no serlo cuando el deseo se aplaca. Por lo que se hace necesario pensar que este error de la voluntad se produce de un modo semejante a como se produce el error en el discernimiento que conduce a las acciones involuntarias. En uno y otro caso, el error consiste en que lo hecho queda desligado de la estructura finalista en que se integran las acciones de quien vive bien (que es *a la vez* haber vivido bien) y es feliz (que es *a la vez* haber sido feliz). La diferencia afecta al carácter, pues no es lo mismo errar por descuidado que errar por incontinente. Pero estas diferencias, que Aristóteles trata con detalle, presuponen que puede juzgarse la acción, como de hecho se juzga, y distinguirse la acción errada de la acción acertada. Y no solo que se pueden juzgar las acciones, sino también que en ciertos casos las acciones erradas permanecen para quien las ha cometido, no en el modo en que el ver es *a la vez* haber visto, integrándose en la continuidad unitaria del vivir bien y ser feliz, sino produciendo pesar y arrepentimiento[46]. Éstos son expresión de que la acción que los produce queda separada, aislada, sin incorporarse a la estructura de sentido capaz de dar a todas ellas una cierta unidad.

En principio, son varios los modos en que podría llegar a producirse esa unidad de las acciones: al modo en que parece tener unidad la conducta de los demás animales, cuyos deseos no son deseos de bienes meramente aparentes, si es que en verdad la naturaleza no hace nada en balde, y que en cualquier caso difícilmente podrían conducirse con incontinencia[47], ni arrepentirse de su conducta, pues «no tienen una razón y un deseo que se opongan, sino que viven según sus deseos»[48]; al modo de los hombres inspirados que, movidos por un don divino, no necesitasen elegir, sino que les bastara con desear[49]; y al modo del común de los mortales, que no tienen otro remedio que elegir y para ello necesitan deliberar primero. En cualquier caso, esta conexión con el fin no se deja reducir al deseo, que es deseo siempre de lo que aparece como bueno, sino que depende más bien de que el deseo mantenga una cierta conexión con un fin último, conexión que podría no darse sin que aquél dejase de ser deseo, aunque no más que deseo «vacío y vano»[50]. Mantener esta conexión exige en nuestro caso un desear con la vis-

[45] Véase *loc. cit.,* 1113 a 16-21.
[46] Véase *Eth. Nic.,* VII, 8 y IX, 4.
[47] Véase *Eth. Nic.,* VII, 3, 1147 b 4.
[48] *Eth. Eud.,* 1224 a 26-7 (trad. de J. Pallí).
[49] Véase *Eth. Eud.,* VIII, 2, 1247 b 20 y sigs.
[50] *Eth. Nic.,* I, 1, 1094 a 21.

ta puesta en el fin, «como arqueros que tienen un blanco»[51], dice Aristóteles, cosa que, como todos sabemos, es bastante complicada. Ahora bien, precisamente esa conexión con el fin hace imposible que la acción sea comprendida como movimiento. Pero no porque movimiento y acción sean conceptos que se excluyen mutuamente, de tal modo que si nosotros actuamos, entonces ya no nos movemos y mientras nos movemos no actuamos, sino porque nuestros movimientos son (y nosotros mismos, en tanto que nos movemos, lo somos también) objeto de censura o alabanza; y en esa misma medida actuamos. Tampoco, obviamente, porque los movimientos los entienda Aristóteles desconectados de un fin, pues los movimientos tienden a un fin y a su través se integran en la estructura finalista de la naturaleza. La razón es más bien ésta: porque el movimiento y su fin son dos cosas diferentes, de tal manera que moverse no puede ser *a la vez* haberse movido, sino que cada movimiento queda irremediablemente separado de su fin por su propia duración, es decir, por el tiempo en tanto que es «la medida del movimiento según el antes y el después»[52]; cada movimiento se agota a sí mismo en la misma medida en que alcanza el fin particular que le es propio y es, en esa misma medida, incompatible con su propio fin. Alcanzado éste, el movimiento es algo que pertenece necesariamente al pasado; al contrario de lo que ocurre con el ver, que es *a la vez* haber visto, el vivir bien, el ser feliz o el gozar que los acompaña. Precisamente por eso la naturaleza, que liga cada movimiento natural a sus fines, a los fines de la naturaleza (en tanto que «todo lo que es por naturaleza o se rige por un fin o es algo que se da junto a lo que se rige por un fin»)[53], no se mueve ella misma, sino que más bien hace, actúa; y su obra (ἔργον)[54] consiste en que «no hace (ποιεῖ) nada en balde»[55]. De un modo parecido, para que nuestro deseo no sea «vacío y vano» no nos queda otro remedio que elegir, esto es, que desear y movernos en cada caso con la vista puesta en el fin, pues en caso contrario no nos haríamos acreedores de censuras o de alabanzas; o dicho de otro modo: en caso contrario no dependería de quienes actuamos el que nuestras acciones y deseos no fuesen vacíos y vanos. Y precisamente esto, que dependa de nosotros el que nuestros deseos y acciones no sean vacíos y vanos es mejor, argumenta Aristóteles, que si depende de la fortuna, por lo que «sería un gran error dejar a la fortuna lo más grande y hermoso», pues «las cosas naturales son por naturaleza del mejor modo posible»[56]. Podría añadirse entonces que, en los asuntos humanos, lo mejor es que haya lugar para la alabanza y la censura.

Así, pues, lo mejor es que actuar consista en desear y moverse teniendo que cuidarse de mantener la vista puesta en el fin para que el deseo y el mo-

---

[51] *Loc. cit.,* 1094 a 23-24.
[52] *Phys.,* IV, 11, 219 b 2.
[53] *De An.,* III, 12, 434 a 31-32.
[54] *Loc. cit.,* 434 b 1.
[55] *Loc. cit.,* 434 a 31.
[56] *Eth. Nic.,* I, 9, 1099 b 24-25 y 21-22, respectivamente.

vimiento no sean vacíos y vanos, tanto si se hace con éxito, y por ello se merecen alabanzas, como si se fracasa al modo del descuidado, o al modo del incontinente o de otro modo posible, y se merecen por ello censuras. Lo propio de la acción parece ser, precisamente, que ésta se identifica con su propia obra y su propio fin (una obra en curso y un fin ya siempre alcanzado y, a la vez, inalcanzable), mientras que el movimiento ha de agotarse y anularse a sí mismo para alcanzar en cada caso su fin propio. Por eso, moverse manteniendo la vista puesta en el fin (pero no en el fin de este o el otro movimiento, sino en aquel otro fin del que depende que nuestro movimiento no sea vacío y vano), esto es, vivir sin renunciar a vivir bien y ser feliz (y ser, por tanto, un poco feliz, o mucho o nada feliz) no se deja entender como un moverse (pues si vivir fuese un movimiento, su fin no podría ser otro que morirse), ni tampoco como un producir (pues si la vida fuese producción, su fin sería únicamente el producto), sino tan solo como un actuar, u obrar o conducirse (porque el fin de la vida no es otro que la vida buena y la felicidad). Podríamos decir, en suma, que la acción no se deja entender como movimiento porque para nosotros los mortales moverse es ya de entrada algo distinto de un simple moverse; moverse para nosotros es moverse actuando. Por eso carece de sentido atribuir alguna cantidad a la acción por sí misma. El movimiento sí la admite, en tanto que se extiende hacia el fin que persigue; pero la acción no, si es cierto que se identifica con su propia obra y su propio fin. Hablar entonces de un poco o de un mucho de acción resulta tan impropio como hablar de un poco o de un mucho de un color. Sólo por accidente puede haber una cierta cantidad de color o de acción: en el primer caso, por la superficie que aparece coloreada; en el segundo, por la duración del movimiento que acompaña a la acción[57]. Pero aquí parece encontrarse el problema, en dicha compañía, pues cuando nos movemos no nos limitamos a movernos, sino que nos movemos actuando; y si por alguna causa nos moviéramos sin manifestar signos de que de ese modo actuamos, seríamos sin duda objeto de censuras, por el poco cuidado que estaríamos poniendo en nuestros movimientos.

3. LUEGO LA ACCIÓN ES ACTIVIDAD...

Dado que las acciones no se dejan entender mediante el concepto de movimiento, a menos que se acepte de antemano que no depende de nosotros el que sean vacías y vanas (como si no pudiésemos hacer nada para impedir que sean fragmentos de vida inconexos y sueltos los unos de los otros, siempre en camino hacia otra cosa distinta de ellos mismos), no parece quedar otra posibilidad que recurrir al concepto de ἐνέργεια, que Aristóteles opone en algunas ocasiones al de κίνησις y al de ἐντελέχεια.

[57] Véase *Cat.,* 6, 5 a 38-b 10.

Ahora bien, en este punto nos encontramos con un problema que va a obligarnos a dar un paso atrás. Como es sabido, Aristóteles reconoce que no es nada fácil de entender qué sea eso de moverse, pues «habría que ponerlo en la privación, o en la potencia o en la actividad sin más (ἐνέργειαν ἁπλῆν), pero nada de esto parece admisible»[58], por lo que resulta bastante complicado aclarar las relaciones entre todos estos términos, aclaración de la que depende por completo el que tenga algún sentido tanto afirmar que las acciones sean movimientos como el negarlo, para entenderlas más bien como actividades. El problema estriba en que el movimiento parece consistir en el acto *(entelécheia)* de algo que era en potencia, pero solamente mientras se está actualizando, «no antes ni después»[59], dado que dicho acto o perfección pone término al movimiento. Precisamente por esta razón, define Aristóteles el movimiento como «el acto de lo potencial en tanto que potencial»[60]. Pero lo que está así en acto (ἐντελέχειᾳ ὄν), tomado «no por lo que respecta a ello mismo», es decir, al resultado del movimiento, sino «por lo que respecta a lo que se está moviendo», es decir, a lo que se está actualizando, hay que entenderlo como algo que «actúa o se ejecuta» (ἐνεργῇ)[61]. Se hace así necesario concebir el movimiento como *enérgeia,* pero no como una *enérgeia* sin más o en sentido estricto, sino como una *enérgeia* particularísima, «difícil de captar, pero admisible»[62]. Para caracterizarla, Aristóteles lo que hace es modificar el nombre con un adjetivo que parece a primera vista incompatible con el nombre así modificado; pero con ese procedimiento, habitual en él, consigue relativizar el sentido del término *enérgeia,* a la vez que precisar el concepto, gracias a la contraposición entre un uso absoluto y otro que requiere de matizaciones añadidas. El adjetivo que propone no es otro que ἀτελής, que se puede traducir por incompleto o imperfecto; y la razón que da para entender el movimiento como actividad incompleta o imperfecta es que «es incompleto lo potencial» cuya actividad o ejecución es el movimiento[63]. Pero, ¿qué debemos entender aquí? ¿Que es incompleto todo cuanto está en potencia o que es incompleto solamente lo que es en potencia y cuya actividad es el movimiento? La respuesta a esta pregunta queda bastante clara si nos fijamos en el ejemplo que utiliza Aristóteles para mostrar epagógicamente la índole del movimiento como acto de lo que es en potencia en tanto que es en potencia: el ejemplo de lo edificable. El movimiento que consiste en edificar y ser edificado es acto (ἐντε-

---

[58] *Phys.,* III, 2, 201 b 33-35. Véase *Met.,* XI, 9, 1066 a 17-19 y 22.

[59] *Phys.,* 201 b 7 y *Met.,* 1065 b 21.

[60] *Phys.,* 201 b 4-5. Véase también 201 a 10-11 y *Met.,* 1065 b 16. Cfr. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* págs. 433 y sigs.; Kosman, art. cit., págs. 41 y sigs.; Wieland, ob. cit., pág. 299 n.; Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics,* págs. 112-113; y Brague, ob. cit., págs. 498 y sigs.

[61] *Phys.,* 201 a 27-29.

[62] *Phys.,* 202 a 2 y *Met.,* 1066 a 26. Para otra interpretación de esta frase, cfr. Brague, ob. cit., pág. 502.

[63] *Phys.,* 201 b 31-33 y *Met.,* 1066 a 20-22. Véase *Phys.,* VIII, 5, 257 b 8-9, *Met.,* IX, 6, 1048 b 29-30, *De An.,* III, 7, 431 a 6-7 y *Eth. Nic.,* X, 4, 1174 b 2-7. Para otra interpretación, cfr. Brague, ob. cit., pág. 503.

λέχεια) de lo edificable en cuanto tal, pues esto mismo, lo edificable, actúa o se ejecuta (ἐνεργῇ). Ahora bien, «la ejecución de lo edificable» podría ser «o la edificación o el edificio»[64], pero no ambas cosas a la vez, pues «cuando ya hay edificio, no hay nada edificable»[65], de modo que el haber sido ya edificada y el edificar el mismo edificio son cosas por completo incompatibles. Más aún, el que haya sido ejecutada la edificación implica que ya hay edificio y, por otra parte, que ya no hay ejecución posible, pues lo edificable en cuanto tal ha sido destruido a la vez que se construía la casa. Ésta, la casa, no es por tanto la ejecución o el acto de lo edificable en cuanto tal que estábamos buscando, sino que «el acto o ejecución de lo edificable tiene que ser la edificación», que «es un tipo de movimiento»[66]. Puede decirse entonces que este movimiento en que consiste la construcción de un edificio se mantiene activo tanto tiempo cuanto se conserve la potencia de edificarlo; destruida la potencia, es decir, destruido lo edificable en cuanto tal, hay que dar por terminada la actividad de construcción. Pero lo peculiar de esta actividad, lo que hace de ella un movimiento, es que no puede ser perfecta o acabada en cuanto actividad, precisamente porque lo que es edificable, es decir, el edificio en potencia, es algo esencialmente inacabado y no dejará de serlo más que dejando de ser edificable.

Efectivamente, la dificultad que encontramos para hacernos con una idea clara del movimiento, dice Aristóteles de una manera muy expresiva, se debe a que no nos queda otro remedio sino aceptar que éste «por una parte es *enérgeia* y por otra no es *enérgeia*»[67]. Y el modo en que resuelve esta dificultad consiste en aceptar que es una *enérgeia* imperfecta o incompleta porque es la *enérgeia* propia de una potencia incompleta, la actividad propia de una potencia que no es capaz de mantenerse como tal más allá de la actualización de lo que está en potencia, sino que se destruye inevitablemente con su propia ejecución. Parece estar insinuando Aristóteles que una potencia así, la potencia imperfecta o incompleta que se corresponde con el movimiento, no es la potencia sin más, pese a ser «la principal según el modo de hablar más común»[68], pues para captarla hemos necesitado del mismo recurso que nos permite hacernos con una idea del movimiento: matizar o modificar el sentido absoluto del nombre mediante el adjetivo *atelés*. Así como el movimiento (o al menos su comprensión por nuestra parte en tan-

---

[64] *Phys.,* 201 b 9 y sigs. Véase *Met.,* 1066 a 3-4. A ambas cosas las llamamos en español *obra:* a la obra en ejecución y a la obra ejecutada.

[65] *Phys.,* 201 b 11. Véase *Met.,* 1066 a 4-5.

[66] *Phys.,* 201 b 12 y sig. y *Met.,* 1066 a 2-3.

[67] *Met.,* 1066 a 25.

[68] *Met.,* 1045 b 35-36. En 1046 a 10 y 16 alude de nuevo a este sentido primero de la potencia; en 1046 a 4 y 1048 a 30 se refiere expresamente a «otros» sentidos que no guardan relación con el movimiento, sino con la actividad. Esta potencia primera resulta ser la potencia imperfecta o incompleta. Cfr. Liske, art. cit., págs. 163-164; así como Kosman, art. cit., págs. 51-57, para quien, por el contrario, no hay potencia que no lo sea. Cfr. Cubells, ob. cit., págs. 26-27, quien distingue entre dos sentidos de potencia, pero de un modo que a mi juicio es completamente errado.

to que actividad o ejecución imperfecta) parece presuponer como otra cosa distinta «la *enérgeia* sin más»[69], también la potencia de lo que se mueve, que es destruida por el propio movimiento que lo completa, parece presuponer una potencia sin más, que no se destruye con su ejecución, sino que se conserva o se salva en ella y por obra de ella; que es «salvación», dice literalmente Aristóteles[70]. Esta *enérgeia* sin más y esta potencia sin más habrán de dejarse entender sin las dificultades a que da lugar el movimiento, aunque tampoco resulte fácil hacerse una idea cabal de ellas. Por sí mismas se presentan ante nosotros con el aire de algo que nos resulta familiar, de algo que conocemos bastante bien, pese a lo paradójico que puede llegar a ser lo que digamos sobre ellas; tienen el aspecto de algo que en cualquier caso conocemos mucho mejor que el movimiento. Pero da la impresión de que no las conocemos porque las hayamos observado desde fuera, por decirlo así, sino porque nosotros mismos estamos implicados en ellas y asistimos a ellas desde dentro[71], como dejan patente los ejemplos con que Aristóteles, en el libro de los Metafísicos dedicado a la potencia, ilustra lo propio de esta potencia sin más frente a la potencia de moverse (ejemplificada por su parte mediante el proceso de adelgazar, de aprender, de ir a un sitio o de edificar; de las que «ninguna es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta»)[72]. Para enunciar estos ejemplos emplea, como ya hemos recordado, un modo muy expresivo: «se ve y a la vez se ha visto lo mismo», dice, «se medita y se ha meditado, se piensa y se ha pensado», «se vive bien a la vez que se ha vivido bien, se es feliz y se ha sido feliz»[73]. Todos ellos son ejemplos de acciones, de πράξεις, en las que, como se dice un poco más abajo, «el obrar y la obra son una sola cosa»[74] (pues ver o ser feliz no producen nada diferente de la visión misma y de la vida feliz) y en las que el fin y el camino hacia el fin son lo mismo (pues no se contempla o se es feliz para otra cosa que para ser feliz o contemplar). Parece claro entonces que «en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio»[75]. Pero lo que no está tan claro en estos ejemplos es que el acto de estar obrando y el haber obrado ya se identifiquen, o que al menos no sean incompatibles. Algunos han intentado ver en la fórmula aristotélica algo así como un criterio puramente gramatical

---

[69] *De An.,* III, 7, 431 a 7.

[70] Véase *De An.,* 417 b 3.

[71] Cfr. Ortega, art. cit., pág. 415 y Brague, ob. cit., pág. 495.

[72] *Met.,* 1048 b 21-22 (trad. de T. Calvo). Véase *loc. cit.,* 29-30.

[73] *Met.,* IX, 6, 1048 b 23 y sigs. y 33-34. Pese a los problemas textuales que ofrece el pasaje, no hay razón para no aceptar dicha lectura, teniendo en cuenta sobre todo lo que se lee en *Soph. Elen.,* I, 22, 178 a 9-11 y *De Sensu,* 446 b 1-6, que no presentan problemas. Véase sobre el asunto Ross, *Aristotle's Metaphysics, ad loc.,* que argumenta sobre la lección del texto propuesta por Bonitz; Kosman, art. cit., págs. 58 y sigs.; Goldschmidt, ob. cit., págs. 170-174, que se pronuncia contra la posibilidad de leer conjuntamente los tres pasajes; y Brague, ob. cit., págs. 456-461.

[74] *Met.,* 1050 a 21-22. Literalmente: ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον.

[75] *Met.,* 1050 a 24 (trad. de T. Calvo). Literalmente: ἐπεὶ δ' ἐστι τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις. Sobre la χρῆσις, véase *Eth. Nic.,* 1098 b 34 y *Eth. Eud.,* 1218 b 35-36 y 1219 a 13-18.

para la distinción entre actividades y movimientos; pero no parece que por esa vía se llegue muy lejos[76]. Si una frase como «se ve y a la vez se ha visto lo mismo» sirve para expresar la diferencia entre movimiento y actividad, es decir, entre *enérgeia* sin más y *enérgeia* imperfecta, esto tendrá que ocurrir así porque en dicha frase se hable de la razón en la que se funda dicha diferencia, razón que consiste a su vez en esta otra diferencia entre una potencia imperfecta y una potencia sin más, de la que venimos hablando. Si vemos y a la vez hemos visto ya lo que estamos viendo, será porque el acto de ver algo presupone el haberlo visto ya, porque nuestra capacidad de ver algo no solamente no se destruye con su propia actualización, sino que se mantiene a salvo en el acto de ver e incluso se modifica; pero no para hacerse la visión de otra cosa, sino para volverse más aguda, más penetrante, más precisa y más ajustada, para ser más aún visión de lo ya visto. Lo que se muestra en estos ejemplos es justamente que el poder de obrar es una sola cosa con nuestro estar obrando.

Lo que es potencialmente según este sentido absoluto o no matizado de la potencia (propio del poder de obrar), es decir, la actividad posible, no es algo incompleto o imperfecto, por el mero hecho de ser en potencia, sino que, antes al contrario, es en potencia y a la vez de un modo acabado; no es realizable porque aún le falte algo para llegar a alcanzar su forma propia, y tan solo hasta que la alcance, sino que es realizable precisamente porque ya posee en acto su forma propia y tan solo en tanto que la posee. Dicha realización podríamos decir que consiste en un mantenerse indefinidamente en forma (viendo y habiendo visto, por ejemplo), lo que a su vez presupone un poder obrar que no se agota por mucho que se actualice, sino que se mantiene a salvo y se recrea a sí mismo, por lo que admite una actualización sin término; una actualización que por eso precisamente no altera, es decir, no convierte en otro a quien tenía esa capacidad de obrar, sino que es más bien una suerte de «proceso hacia sí mismo»[77]. Lo propio de la potencia de obrar parece ser, pues, que se mantiene a salvo en el estar obrando, por lo que, tratándose de ver, meditar, vivir bien, ser feliz y otros casos similares, potencia

---

[76] Cfr. Ackrill, art. cit., quien defiende dicha interpretación, pero a la vez muestra las incoherencias a las que da lugar; también parece defenderla Penner, art. cit., pág. 393, quien por lo demás trata de mostrar las incoherencias del análisis de Ackrill. Cada uno a su manera, la critican Mamo, art. cit., págs. 27-29; Pickering, «Aristotle on walking», págs. 39-42; White, art. cit., págs. 258 y 262; Polansky, art. cit., pág. 211; Charles, «Aristotle: Ontology and Moral Reasoning», págs. 119-144; Brague, ob. cit., págs. 468-473; Liske, art. cit., págs. 165-166 y 175-176; y Natali, «Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph.* Theta 6», págs. 39-52. La primera alusión a este asunto parece deberse a Gilbert Ryle, *Dilemmas,* págs. 102 y sigs.

[77] *De An.,* 417 a 6-7. Cfr. G. Verbeke, «L'argument du l. VII de la Physique. Une impasse philosophique», págs. 258-261, quien subraya el carácter heterogéneo de la actividad cognitiva y moral respecto del mundo físico, precisamente por no haber en ella alteración, sino justamente lo contrario, un «devenir davantage ce qu'on est» (pág. 258). Sobre el vocablo *epídosis* llaman la atención tanto F. Cubells, ob. cit., pág. 18, quien insiste en la idea de «aumento de perfección», como G. Agamben, *La potencia del pensamiento,* págs. 298-299 y 353, quien subraya su sentido de «don adjuntado» o «acrecentamiento».

y acto se identifican[78]. De ello se derivan dos consecuencias importantes para nuestro asunto. Tenemos, en primer lugar, que la actividad no es «acto puro» si por tal cosa se entiende que no queda en él traza alguna de potencia, como a veces se dice; ocurre más bien que su «pureza», por seguir hablando de ese modo, se debe a que en este caso el acto es «potencia de sí mismo»[79]. En la propia actividad hay una suerte de sobreabundancia, un exceso o poderío (lo que propiamente llamamos poder de obrar en el sentido más spinoziano), que impulsa a seguir obrando y que, como veremos enseguida, admite modulación o modificación. Por otro lado, nos encontramos con algo no menos paradójico: quien tiene capacidad de obrar no es quien necesita alterarse para obrar (es decir, convertirse en su contrario, como el que ignora el significado de un signo, que necesita destruir su ignorancia y aprenderlo para adquirir la capacidad de usarlo), sino quien ya está obrando; por eso precisamente tiene capacidad de vivir bien quien ya vive bien, y es tan inverosímil que quien no vive bien comience a hacerlo de modo súbito, como si tal cosa dependiese sin más de un golpe de suerte, e incluso resulta tan difícil conseguirlo poco a poco. El poder de obrar consiste entonces para quien lo posee en la capacidad de cambiar sin hacerse otro, sino de cambiar «hacia las disposiciones a seguir obrando (ἐπὶ τὰς ἕξεις) y hacia su naturaleza»[80].

...PERO NO ES SIN MÁS ACTIVIDAD, PUES ESTÁ SUJETA A LA FORTUNA

Ahora bien, este cambio que afecta a un viviente sin alterarlo, sino acercándolo a sí mismo y a su naturaleza propia, pero que consiste en cambiar «hacia las disposiciones a seguir obrando» o «hacia los hábitos» (como se suele decir), no termina de encajar con el concepto de una *enérgeia* sin más y de una potencia que se mantiene a salvo y se recrea sin pausa en el acto interminable de su perfecta realización. Nos encontramos aquí con la resistencia de un hecho trivial, de puro conocido, pero que no por eso se deja salvar fácilmente. Todos sabemos que la capacidad de ver, o de meditar o de vivir bien no merman por sí mismas la potencia de seguir viendo, meditando o viviendo bien, sino que, antes al contrario, es precisamente el no ha-

---

[78] Recuérdese que en *Met.,* 1065 b 5-6 se dice que «por una parte está lo que es solamente en acto, por otra lo que es en potencia, por otra lo que es en potencia y también en acto»; el obrar parece claro que pertenece a esta última clase: es lo mismo en acto y a la vez en potencia. Por otro lado, en *De An.* 417 b 4-5 leemos, aunque la frase no es de fácil interpretación, que en estos casos en que la potencia se mantiene a salvo por obra de la *entelécheia* hay entre ambas una semejanza, pues la potencia tiende a asimilarse a la *entelécheia*.

[79] Ortega, art. cit., págs. 413. Cfr. Wieland, ob. cit., págs. 297-299.

[80] *De An.,* 417 b 16. Como todo el pasaje, la frase no es fácil de traducir, pero creo que de ningún modo puede pasarse por alto que Aristóteles está rozando aquí una explicación del concepto de hábito, central en su *Ética,* con la ayuda del concepto de potencia sin más, como intentaré explicar enseguida.

berlo hecho nunca o el no haberlo hecho desde hace mucho tiempo lo que embota la capacidad de hacer algo, hasta el punto de llegar a extinguirla. Pero sabemos también que ver, meditar o vivir bien, como cualquier otra acción, no están exentas de desgaste, ni de fatiga o simple decaimiento, al menos para nosotros, como sería lo esperable si se tratase de verdaderas actividades *(enérgeiai)* sin más, en ese sentido absoluto del término del que venimos hablando. Nos encontramos aquí con la siguiente paradoja: el poder de obrar depende por entero del ejercicio, hasta el punto de que con ejercicio la potencia crece y se modula, mientras que sin ejercicio la potencia se atrofia; pero, a la vez, el ejercicio desgasta en cierto modo la potencia de obrar: de un modo claramente distinto de como el movimiento destruye la potencia de moverse, pero de un modo que todos conocemos por experiencia propia pese a que se resista a entregársenos con claridad y persista como un hecho difícilmente comprensible. Al cabo de tantas vueltas, resulta que lo difícil de entender en el campo de la acción es la fatiga, el hecho trivial de que incluso las acciones que no tienen término, porque son en sí mismas su propio fin, y en las que el poder de obrar se recrea una y otra vez sin agotarse nunca, tarde o temprano terminen por producirnos cansancio. Lo más difícil de entender (y, también, de aceptar) es que hasta de gozar se canse uno[81].

Aristóteles no llega a afirmar, como Spinoza, que la fatiga y la muerte son ininteligibles desde la propia potencia de obrar de cada uno, por lo que es preciso recurrir siempre a una causa externa, pero no tiene más remedio que reconocer lo siguiente: por lo que respecta a ellas mismas, nuestras acciones (por ejemplo, ver, pensar, vivir bien o ser feliz) son actividades sin más *(enérgeiai),* es decir, actividades que recrean sin límite la potencia de seguir actuando; pero, por lo que respecta a nosotros, que somos quienes tenemos que actuar, son actividades que no alcanzamos a realizar plenamente, pues ni somos capaces de mantenernos por mucho tiempo en el acto cumplido y gozoso de su realización, ni ésta llega a ser verdaderamente perfecta, sino más bien precaria y aproximada, intermitente y pasajera. Nuestro poder de obrar se queda muy por debajo, por decirlo así, de la obra emprendida: aunque por sí misma la obra no destruye la potencia, ésta se destruye al cabo sin salvación posible. Como es sabido, el modo en que Aristóteles trata de hacerse con una idea clara de algo tan paradójico consiste en la comparación entre nuestra potencia de obrar, tan débil e incierta, y otra po-

[81] Cfr. *Eth. Nic.,* X, 4, 1175 a 5, donde nos recuerda que nada humano es capaz de una actividad sin pausa, así como 6, 1076 b 35, donde habla Aristóteles de que no podemos prescindir del descanso. Cfr. también *De Somno,* 1, 454 a 26-b 9, donde observa que a toda potencia de obrar según la naturaleza le corresponde un tiempo tras el que se vuelve impotencia, por lo que para cualquier animal resulta imposible mantenerse siempre activo; a diferencia de los dioses, que viven y actúan, pero no duermen (cfr. *Eth. Nic.,* X, 8, 1078 b 19-20, además de *Met.,* XII, 7, 1072 b 16). Lo más parecido a nuestro alcance es, pues, arguye Aristóteles, la actividad noética, que es contemplativa y, por no ser ni juego agradable ni pasatiempo, sino merecer que se la tome en serio por sí misma, reúne toda la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que son humanamente posibles (cfr. *Eth. Nic.,* X, 7, 1177 b 19-23).

tencia sobrehumana, exuberante y a salvo de cualquier fatiga, la correspondiente al dios del que nos habla en la *Física* y en el libro lambda de los *Metafísicos,* cuya actividad consistente en estar pensando sin término el pensamiento mismo es causa de que se mueva todo cuanto se mueve.

¿Se nos está proponiendo con ello algo así como un modelo divino para la conducta humana? Si por tal cosa se entiende que la actividad divina se nos ofrece como una suerte de ideal de vida verdaderamente imitable por los mortales, aunque sea de lejos, entonces habría que preguntarse qué sentido tiene lo que se estudia en la *Ética* y en la *Política,* cuyo objeto es propiamente la excelencia en el quehacer de vivir una vida sometida a la fortuna[82]. Pero no podemos olvidar que nosotros, piensa Aristóteles, no somos una excepción en la naturaleza, donde todos los vivientes aspiran a «participar de lo eterno y divino, en la medida en que les es posible»[83]; ni que la medida en que podemos participar de ello depende precisamente de nuestra capacidad para recrearnos de modo continuo y sin cansancio en la pura «intelección de lo bello y divino», que es ella misma «lo más divino que hay en nosotros»[84], sin que por ello deje de ser ciertamente bien escasa esa medida si se la compara con el carácter eterno y divino de lo que puede ser objeto de contemplación. No parece entonces que haya incompatibilidad ninguna entre esa tendencia a participar de lo eterno y divino, que hace del dios aristotélico causa final de cualquier movimiento natural y ente principalísimo a la vez que paradigmático, y la medida escasa en que podemos lograrlo quienes hemos de vivir sometidos a la fortuna. Justamente por ello defiende Aristóteles con insistencia que no aciertan quienes nos aconsejan «tener pensamientos humanos puesto que somos hombres»[85], lo que vendría a ser tanto como renunciar nosotros mismos a la vida «más feliz»[86], al «no elegir la vida de uno mismo sino la de otro»[87], sino que, por el contrario, hemos de vivir más bien «de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»[88]: porque «la actividad de la mente, que es contemplativa, parece [...] tener [...] la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre»[89]. Nada más, pero tampoco nada menos. Parece entonces bastante razonable pensar que no nos está presentando aquí un modelo divino de conducta susceptible de ser seguido por los mortales, sino más bien un término de comparación necesario para entender la potencia de obrar: des-

---

[82] En este punto ha insistido M. Nussbaum, a mi juicio con mucha razón: cfr. *La fragilidad del bien,* caps. 10-11. Pero llega incluso a afirmar que los caps. 6 a 8 del libro X de la *Eth. Nic.* «prueban el influjo de un tipo de platonismo ético sobre la imaginación de Aristóteles en uno o varios períodos de su biografía intelectual» (trad., pág. 467), hipótesis que encuentro por completo innecesaria, como intento explicar seguidamente. Cfr. Rodier, «La morale aristotélicienne», págs. 213-217.

[83] *De An.,* 415 a 29 (trad. de T. Calvo). Cfr. *Gen. & Corr.,* II, 10, 336 b 25-34 y *Gen. Animal.,* II, 1, 731 b 24-732 a 1.

[84] *Eth. Nic.,* 1177 a 15 y sig. (trad. de Araujo-Marías).

[85] *Eth. Nic.,* 1177 b 33 (trad. de Araujo-Marías).

[86] *Eth. Nic.,* 1178 a 8 (trad. de Araujo-Marías).

[87] *Eth. Nic.,* 1178 a 4 (trad. de Araujo-Marías).

[88] *Eth. Nic.,* 1177 b 35 (trad. de Araujo-Marías).

[89] *Eth. Nic.,* 1177 b19 y sigs. (trad. de Araujo-Marías).

pués de todo, la actividad y la potencia humanas no son actividad y potencia sin más, sino que necesitan de matizaciones y precisiones que, por su parte, presuponen un sentido absoluto o no matizado, correspondiente a una potencia y una actividad divinas. Para explicar en qué puedan consistir éstas, dice Aristóteles que el dios se halla siempre (es decir, eternamente y sin pausa) mucho mejor de lo que nosotros mismos estamos a veces[90]. Si invertimos el orden de la frase, lo que encontramos en ella es simplemente esta afirmación: nosotros llegamos a encontrarnos algunas veces no tan bien como el dios se halla siempre, pero sí de un modo en cierta medida semejante. Y esto parece significar, por lo pronto, que nosotros alcanzamos tan solo a realizar algunas veces una actividad que por sí misma no destruye la potencia de seguir actuando sin término, pero de tal modo que esa potencia se desgasta hasta agotarse, y esa actividad se interrumpe una vez y otra hasta que al final se acaba. Dicho de otro modo: ver, pensar, vivir bien o ser feliz son actividades que por ellas mismas serían eternas, pero que tienen siempre una cierta duración; en ellas el antes y el después se identifican (se ve y a la vez se ha visto lo mismo), pero discurren en el tiempo, que separa inexorablemente el antes y el después.

De aquí provienen todas las paradojas que Aristóteles considera y parece tomar muy en serio a propósito de la acción: la dificultad de aprender a vivir bien, pues solo se aprende a vivir bien viviendo bien; la dificultad de comenzar a ser feliz o dejar de serlo, pues la vida feliz es una unidad y la felicidad no le pertenece más al final que al comienzo; el doble carácter de la deliberación, de la elección o del cuidado, que por una parte son acciones que duran y se dan en el tiempo, antes o después que otras, pero por otro lado son algo siempre presupuesto en la acción, algo anterior a la acción en general, pero a la vez vinculado, como uno de sus requisitos, al fin de toda acción, que es siempre posterior a la acción en general.

De aquí proviene también la paradoja que afecta a la tragedia por ser ésta imitación de la acción, de la que se ocupa Aristóteles en la *Poética:* el tiempo que tarda en representarse, tiempo que puede medirse mediante la clepsidra, no es el tiempo de la tragedia misma a la que asiste el público, que depende más bien de la unidad de su composición de acuerdo con las reglas del arte, por más que el público no deje sin embargo de fatigarse si la representación, según la clepsidra, dura mucho. La tragedia, en efecto, «es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción»[91], como sabemos. Su tiempo es en cierto modo el tiempo de la acción y de la vida; de una acción que se les narra entera de comienzo a fin a los espectadores y de una vida que se les hace contemplar en su entera unidad como si la tuviesen toda ella ante sus ojos. Lo decisivo es, como dice Aristóteles, que esa unidad de la acción y esa enteridad de la

---

[90] *Met.,* XII, 7, 1072 b24-26. Cfr. Goldschmidt, ob. cit., págs. 180 y 413-414. Descartes se plantea una dificultad parecida a propósito del *cogitare,* es decir, de la acción por la que se define la *res cogitans;* cfr. sobre ello F. Ledesma, «Genio maligno y ser indigente», *Anuario del Departamento de Filosofía,* Universidad Autónoma de Madrid, VI, 1990, págs. 293 y sigs.

[91] 1450 a 16-18 (trad. de V. G. Yebra). Cfr. 1450 a 4-5 y 24, b 3 y 24-32, 1451 b 29.

vida se hagan presentes de una sola vez, simultáneamente[92]. De ahí la importancia de que la duración de la tragedia («siempre la mayor», dice Aristóteles) sea adecuada; pero adecuada «a la naturaleza misma de la acción»[93], esto es, lo suficientemente larga como para que la acción pueda verse en conjunto. Por el contrario, el límite que a su extensión impongan los concursos dramáticos o la capacidad de resistencia del público «no es cosa del arte; pues, si hubiera que representar en un concurso cien tragedias, se representarían contra clepsidra, según dicen que ya se hizo alguna vez»[94]. Tan accidental es la relación entre el flujo de la clepsidra y la tragedia como entre la cantidad y la acción. Para fijarle entonces a la tragedia una duración apropiada con carácter general, basta con decir que en ella ha de dar tiempo para que, «desarrollándose los acontecimientos en sucesión verosímil o necesaria», se produzca «la transición desde el infortunio a la dicha o desde la dicha al infortunio»[95]. La temporalidad de la imitación de la vida no es, pues, menos paradójica que la temporalidad de la vida imitada.

Según parece, el tiempo de la acción es, por una parte, un tiempo infinito en que el antes y el después se identifican, pero también hay en él, por otro lado, un antes y un después absolutos. Puede decirse por ello que la acción se asemeja mucho a un movimiento circular[96], que es propiamente infinito, sin final ni comienzo, pero tiene lugar en el tiempo, por lo que cada vuelta va antes o después de otras, se puede interrumpir en medio de una vuelta cualquiera y puede recomenzar muchas veces o no recomenzar ninguna.

4. LUEGO EL TIEMPO ES BUEN COLABORADOR: EL PODER DE OBRAR Y EL HÁBITO

Para abordar el modo en que Aristóteles apunta una solución a este problema de en qué consista la acción, que ni es ni deja de ser movimiento y actividad, tenemos que volver hacia atrás, hasta la frase que remataba un pasa-

---

[92] *Poet.,* 1451 a 1 (trad. de V. G. Yebra). De esta noción, a la que se refiere con el adverbio ἅμα, y que aparece en el pasaje ya citado del libro IX de la Metafísica (1048 b 23, 25 y 30; sobre los problemas textuales que le afectan, véase *supra,* n. 71) se ocupa Aristóteles, como es sabido, en el cap. 13 de *Categorías* y la aplica al estar juntos motor y móvil en *Física,* V, 3, 226 b 21 y VII, 2, 243 a 32-33 y 244 b 1. Hay sin embargo una discontinuidad entre el estar junto de motor y móvil y el estar junto de la vida con lo ya vivido. Cfr. Brague, ob. cit., págs. 423-426.

[93] *Poet.,* 1451 a 9-10 (trad. de V. G. Yebra). Cfr. Goldschmidt, ob. cit., págs. 409-413.

[94] *Poet.,* 1451 a 7-9 (trad. de V. G. Yebra); cfr. *Cat.,* 6, 5 b.

[95] *Poet.,* 1451 a 13 y sigs. (trad. de V. G. Yebra).

[96] Esta analogía ha sido propuesta por Natali en «Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph*. Theta 6», pág. 52. En contra de ella podría argüirse lo que el propio Aristóteles comenta en *Phys.,* IV, 14, 223 b 25, a propósito de lo que según él era dicho común, «que las cosas humanas son un círculo». Cfr. Brague, ob. cit., pág. 426, quien, bien es cierto que hablando de la discontinuidad en el movimiento que lleva aparejado el venir al mundo, afirma por su parte que «le mouvement circulaire est, faut-il encore s'en étonner, celui que l'homme est, on est tenté de dire par définition, incapable de reproduire» y remite a *De Gen. et Corr.,* II, 11, 338 b 8 y *Probl.,* XVII, 3, 916 a 33.

je del cap. 5 del libro II del *De Anima* que ya hemos citado. Está hablando allí de la capacidad de contemplar, de pensar o de meditar y (presumiblemente para prepararle el terreno a la introducción en el cap. 5 del libro III de los conceptos de entendimiento productivo y entendimiento pasivo) dice que lo peculiar (y paradójico) de estas acciones, y por extensión del obrar en general, equivale a un «progreso hacia sí mismo», que «no es un alterarse» de quien actúa, salvo que se trate de «otro género de alteración»[97]. Unas líneas más abajo añade alguna explicación sobre dicho género: no será de las alteraciones que consisten en «un cambio (μεταβολή) hacia las disposiciones (διαθέσεις) de que se está privado», sino de las que consisten más bien en un cambio «hacia las disposiciones a obrar o hábitos (ἐπὶ τὰς ἕξεις) y hacia su naturaleza»[98]. El tiempo de la acción parece, entonces, presuponer una cierta distancia entre un antes y un después, pero una distancia que no separa a quien actúa más que de sí mismo, aunque sea una distancia suficiente para que se produzca un cambio durante su transcurso. ¿En qué puede consistir esta diferencia (que no es de contrariedad, ni se deja entender como privación) entre quien actúa cuando aún no ha actuado (es decir, cuando aún es pasivo) y él mismo cuando ya está actuando? ¿En qué puede consistir un cambio que no altera a quien cambia, sino que lo acerca a su propia naturaleza? La respuesta la hallamos en la precisión que va incluida en esta misma frase, y que resulta especialmente iluminadora para nuestro asunto, es decir, para entender la índole peculiarísima del poder de obrar: lo que dice Aristóteles es que ése es el cambio que produce los hábitos o disposiciones a obrar de las que se habla en la *Ética*.

Como es sabido, una de sus tesis centrales afirma que la virtud o excelencia humana no es ni una potencia ni una pasión, sino un hábito o dispo-

---

[97] 417 b 6 y sig. Tampoco sufre alteración quien edifica cuando edifica, dice justo a continuación, como sí la sufriría si estuviera aprendiendo a edificar: mientras que en el segundo caso adquiere un poder del que antes carecía, en el primero no hace sino actualizar un poder del que ya era poseedor. Parece, pues, que al considerar la capacidad de edificar, que es un ejemplo claro de *poíesis,* haciendo abstracción del edificio que puede en cada caso producirse y atendiendo solamente al saber técnico de quien tiene dicha capacidad de construir, desaparece la diferencia entre *poíesis* y *praxis*. Considerada bajo este aspecto, sin duda parcial, pues deja desatendido todo cuanto se refiere a la obra misma, que no es práctica sino productiva, el saber técnico aparece como un hábito o disposición a obrar. Véase *Eth. Nic.,* VI, 4.

[98] 417 b 15 y sig. Sobre la oposición entre ἕξις y διάθεσις, que suelen traducirse respectivamente por *estados* y *disposiciones* en estos contextos, véase *Met.,* V, 19 y 20, así como *Cat.,* 8, 8 b 25-9 a 13, donde la diferencia entre unas y otras se resume en que el estado es «más duradero e inamovible», mientras que la disposición «es fácilmente mudable». Dicha oposición ahora no nos resulta muy útil, sin embargo, pues «los que poseen ciertos estados también se hallan, en virtud de ellos, en una cierta disposición», por lo que «los estados son también disposiciones» (trad. de M. Candel). No hay ningún inconveniente, entonces, en que traduzcamos ἕξεις por *disposiciones a obrar,* por *hábitos* o por *modos de ser,* sabiendo que se trata siempre de disposiciones difíciles de modificar una vez adquiridas. Pero de esto nos vamos a ocupar justo a continuación. Cfr. R. Brague, «De la disposition. À propos de DIATHESIS chez Aristote», esp. págs. 289 y 302-304, sobre la relación entre ambos conceptos, así como págs. 290-295, sobre la temporalidad propia de la *diáthesis*.

sición a obrar. De no ser así, ni el vicio sería censurable ni la virtud, digna de alabanza. Para que pueda ocurrir tanto lo uno como lo otro, según es acostumbrado, se requiere que la virtud y el vicio sean disposiciones a obrar adquiridas por nosotros y que en cada caso esté en nuestra mano el adquirirlas o no, de manera que a quien no adquiere virtudes sino vicios se le pueda hacer responsable de no haber puesto en sus obras suficiente cuidado[99]. Según parece, toda la discusión aristotélica acerca de qué sea la virtud tiene como fin hacer comprensible dicha posibilidad.

Sobre la diferencia entre pasiones y hábitos, nos dice en el libro II de la *Ética a Nicómaco* que éstos «no mueven, sino que disponen a obrar (διακεῖσθαι) de cierto modo»[100]. Si nos preguntamos de qué modo, la respuesta la encontramos unas pocas líneas más arriba: los hábitos son justo aquello «en virtud de lo que nos disponemos a obrar (ἔχομεν) bien o mal respecto de las pasiones»[101]. Así, pues, los hábitos, aunque no mueven a obrar directamente, sí configuran un cierto modo de ser, bueno o malo, respecto de lo que mueve a obrar; por lo que disponen a hacerlo mejor o peor. Pero, por lo que respecta a la relación entre hábito y potencia, echamos en falta alguna precisión que nos la aclare y que aquí no encontramos. Solamente más abajo, ya en el libro III, a la hora de enunciar juntas algunas conclusiones, se nos dice como al paso que las virtudes son «términos medios y hábitos, que por sí mismos tienden a practicar las acciones que las producen»[102]. Hay pues una cierta circularidad en la relación entre hábitos y acciones[103]. Los hábitos son, por una parte, posteriores a las acciones, dado que se configuran como una forma de ser adquirida poco a poco por quien elige y actúa, como resultado de sus acciones; pero, por otro lado, son anteriores a las acciones, pues son disposiciones a obrar, que convierten a quien los posee en alguien predispuesto a realizar unas mejor que otras o unas más fácilmente que otras. Dicha relación es claramente circular, sin dejar por ello de darse en el tiempo, como es obvio, por lo que no puede tratarse de que la misma acción sea a la vez anterior y posterior a determinado hábito, sino que se trata más bien de que cada nueva acción para la que el hábito predis-

---

[99] Véase *Eth. Nic.,* III, 5. De este asunto de la ἀμέλεια no podemos ocuparnos aquí con detalle.

[100] *Eth. Nic.,* II, 5, 1106 a 6.

[101] 1105 b 25-26. En este contexto se ve muy bien la unidad de los dos aspectos que presenta la noción de ἕξις: disposición a obrar de un modo determinado, es decir, facilidad para una clase de acciones más que para otras, y modo de ser estable que cuesta adquirir y del que no es fácil desprenderse. Sobre esto último, véase todo el cap. 5 del libro III.

[102] 1114 b 26-27 (trad. de Araujo y Marías). Literalmente lo que dice es que las ἕξεις son πρακτικαί respecto de aquello de lo que surgen, es decir, especialmente hábiles y bien preparadas para llevarlo a cabo. Véase 1105 a 15-16.

[103] Que suelen pasar por alto los comentaristas. La excepción es Vigo, ob. cit., esp. págs. 184-187 y 219-221. Couloubaritsis insiste en que todas las complicaciones que se manifiestan como ambigüedades y diferencias de nivel o perspectiva sobre la acción se deben a lo que llama «el factor tiempo» (art. cit., pág. 38; cfr. *supra,* n. 18), pero no llega a plantear claramente el problema de su circularidad.

pone se asemeja a aquellas que lo han conformado, en parte también porque hay una semejanza entre las diferentes situaciones en que se actúa (se actúa, por ejemplo, en relación con la misma pasión), pero sobre todo por efecto del hábito mismo, que es quien produce la semejanza entre las acciones al predisponernos a actuar tal y como ya lo hemos hecho con anterioridad y encaminarnos así hacia nosotros mismos, que no seríamos nosotros mismos sin esos hábitos. De ese modo, a la vez que semejantes, las acciones ligadas por el hábito son también distintas entre sí, en tanto que todas ellas contribuyen a conformar y consolidar el hábito, sin que ninguna deje de producir efectos sobre el modo de ser de quienes actuamos, por lo que a medida que vamos eligiendo y obrando se produce una suerte de lenta especialización de nuestra potencia de obrar, al tiempo que un afianzamiento de nuestro modo de ser en una cierta dirección. En esto parece consistir el «proceso hacia sí mismo» y el cambio «hacia su propia naturaleza», del que se hablaba en el *De Anima*.

La circularidad *sui generis* del tiempo de la acción no queda explicada aquí, en la *Ética a Nicómaco,* pero sí se asume como algo que ocurre cotidianamente y es de sobra conocido; sin embargo, las indicaciones de Aristóteles son suficientes para que la entendamos con la ayuda de los conceptos de actividad y de potencia, que es lo que venimos persiguiendo desde hace rato. Como todo el mundo sabe, «nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara»[104] y, en general, «lo que hay que hacer (ποιεῖν) después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo (ποιοῦντες)»[105]. Al igual que en el caso «de las demás artes», «adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo»[106] o, literalmente, «actuando antes». Pero, si podemos referirnos a esta circularidad de la que aquí se trata hablando de un «ejercicio previo», esto se debe a que esta palabra, *ejercicio,* es justamente el nombre que damos a lo que hacemos para perfeccionar nuestra capacidad de obrar y progresar así hacia nosotros mismos; es decir, para volvernos tales como aspiramos a ser y tal como los demás esperan que nos vayamos haciendo[107]. Como todos sabemos, el

---

[104] *Eth. Nic.,* II, 1, 1103 a 33-34 (trad. de Araujo y Marías).

[105] *Loc. cit.,* 1103 a 32-33 (trad. de Araujo y Marías). «Es claro que forzosamente será bello lo que produce virtud (ya que tiende a ella), así como lo que procede de la virtud; y, por otra parte, que tales cosas constituyen los signos y las obras de la virtud», leemos en *Rhet.,* I, 9, 1366 b 25-27 (trad. de Racionero).

[106] *Eth. Nic.,* II, 1, 1103 a 31 y sig. (trad. de Araujo y Marías). Sobre esta similitud entre πράξις y ποίησις, véase *supra,* n. 88.

[107] Véase *loc. cit.,* III, 5, 1114 a 7, donde se dice que «son las respectivas conductas (ἐνέργειαι) las que nos hacen de tal índole». Por ello, se añade a continuación, «desconocer que el practicar (ἐνεργεῖν) unas cosas u otras es lo que produce los hábitos es, pues, propio de un perfecto insensato» (trad. de Araujo y Marías). Véase asimismo *loc. cit.,* II, 1, 1103 b 8-9 y 21-25, además de II, 2, 1104 a 26-28. De ahí la importancia del cuidado, la ἐπιμέλεια, y del preocuparse, el φροντίζειν. Sobre ello, cfr. Brague, ob. cit., págs. 148-163. Ambos son presupuesto y requisito exigible de nuestras acciones, del que depende el que éstas puedan ser objeto de censura o alabanza, según el grado de su cumplimiento en cada caso.

ejercicio también produce fatiga, es decir, desgasta e incluso agota nuestra potencia de seguir actuando; pero a la vez la mantiene a salvo y la modifica, la va afinando poco a poco: a partir de una capacidad más genérica, más indiferenciada, que hace más imprevisible y más difícil la elección, la potencia de obrar se especializa en una dirección u otra, hacia un modo de ser de tal o cual índole, que hace mucho más fácil elegir porque predispone a favor de una de las opciones posibles (siempre en relación con las pasiones, que son lo que mueve a obrar). Esta paulatina modificación de la potencia se va consolidando paso a paso como forma de ser adquirida, como lo que solemos llamar un *hábito*. Y en ella se cifra lo propio de la potencia de obrar, que se halla en una relación circular con la *enérgeia,* pero está a la vez transida por el tiempo: en que se modifica con su propia actualización. Su ejercicio produce fatiga, es decir, un desgaste de la capacidad de seguir obrando; pero un desgaste del que la capacidad de obrar se recupera algo cambiada en una cierta dirección, hacia un cierto modo de ser que se adquiere con el ejercicio. Modos de ser de esta clase son las virtudes, que no se poseen, dice Aristóteles, «ni por naturaleza, ni contra naturaleza», aunque exijan a menudo enfrentarse a las pasiones; sino que se adquieren «por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»[108]. Ésta, la costumbre, produce y perfecciona el hábito y, perfeccionando el hábito, lo que perfecciona es la potencia[109]. En suma, la potencia de obrar ni es imperfecta (pues no se destruye al actualizarse, como la potencia de moverse), ni es perfecta (como la del motor inmóvil, que se mantiene a salvo e incólume, sin sufrir cambio alguno), sino que es más bien una potencia perfeccionable. El tiempo de la acción no es, pues, ni el tiempo infinito de la actividad sin término, ni el tiempo improrrogable del movimiento que termina al ser alcanzado el fin, sino un tiempo que, como dice Aristóteles, es «buen descubridor o colaborador»[110], un tiempo que abre nuevas posibilidades, es decir, nuevas potencias de obrar, precisamente porque es la medida, según el antes y después, de la modificación de la potencia.

---

[108] *Eth. Nic.,* II, 1, 1103 a 24 y sig. (trad. de Araujo y Marías). Véase *loc. cit.,* X, 9, 1179 b 20-31, así como *Met.,* 1047 b 33-34. El carácter problemático de la adquisición de las virtudes, que dependen para Aristóteles de una aptitud natural, pero también de la propia práctica virtuosa y de la educación, ha sido señalado por Burnyeat, «Aristotle's on Learning to be good»; Hardy, *Aristotle's Ethical Theory,* págs. 104-114; y, sobre todo, por Broadie, *Ethics with Aristotle,* págs. 104 y 109-110.

[109] Por lo que puede decirse que la virtud es ella misma «potencia de producir y conservar los bienes» *(Rhet.,* I, 9, 1366 a 36-37), a pesar de lo que leemos en *Eth. Nic.,* II, 5, 1106 a 6-7: que ni las virtudes ni los vicios son potencias, pues ni somos buenos o malos por naturaleza, ni se da la virtud sin elección. Como se explica seguidamente en el cap. 6, la virtud es perfeccionamiento; por lo que, si la virtud perfecciona la potencia de obrar, también puede llamarse *virtud* a la potencia de obrar perfeccionada gracias al ejercicio.

[110] En *Eth. Nic.,* I, 7, 1098 a 24-25, bien es verdad que a propósito de lo fácil que es continuar y completar lo que falta de una investigación o en la obra de un arte cuando han sido ya bien esbozadas. Cfr. Verbeke, «Moral Behaviour and Time in Aristotel's *Nicomachean Ethics»,* págs. 80-81.

BIBLIOGRAFÍA

ACKRILL, J. L., «Aristotle's distinction between Energeia and Kinesis», en R. Bambrough (ed.), *New essays on Plato and Aristotle,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, págs. 121-141 y recogido en J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle,* Oxford, Clarendon Press, 1997, págs. 143-162, por la que se cita.

AGAMBEN, Giorgio, *La potencia del pensamiento,* trad. de F. Costa y E. Castro, Barcelona, Anagrama, 2008.

ANSCOMBE, G. E. M., «Thought and Action in Aristotle», J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle,* Londres, v. II, 1965, págs. 61-71.

ARISTÓTELES, *De Anima,* ed. por W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1956. *Sobre el alma,* trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1978.

— *Categoriae,* ed. de L. Minio-Paluello, Oxford, Oxford University Press, 1949.

— *De Generatione Animalium,* en *Opera,* ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960.

— *De Generatione et Corruptione,* en *Opera,* ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960.

— *De Motu,* en *Opera,* ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960.

— *De Sensu,* en *Petits traités d'histoire naturelle,* ed. por R. Mugnier, París, Les Belles Lettres, 2.ª ed., 1965.

— *De Somno,* en *Petits traités d'histoire naturelle,* ed. por R. Mugnier, París, Les Belles Lettres, 2.ª ed., 1965.

— *Ethica Eudemia,* en *Opera,* ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960. *Ética Eudemia,* trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1985.

— *Ethica Nicomachea,* ed. por I. Bywater, Oxford, Oxford University Press, 1894. *Ética a Nicómaco,* trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 3.ª ed., 1981.

— *Metaphysica,* ed. por W. Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1957. *Metafísica,* trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994.

— *Poetica,* en *Opera,* ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960. *Poética,* trad. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.

— *Problemata,* en *Opera,* ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960. *Problemas,* trad. de E. Sánchez Millán, Madrid, Gredos, 2008.

— *Rhetorica,* ed. y trad. de A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 3.ª ed., 1985. *Retórica,* trad. de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1994.

— *Sophistichi Elenchi,* ed. de W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1958.

AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles,* trad. de V. Peña, Madrid, Taurus, 1981.

— *La prudence chez Aristote,* París, Presses Universitaires de France, 1963.

BRAGUE, Rémy, «De la disposition. À propos de *DIATHESIS* chez Aristote», en P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique,* París, Vrin, 1980, págs. 285-307.

— *Aristote et la question du monde,* París, Presses Universitaires de France, 1988.

BROADIE, Sarah, *Ethics with Aristotle,* Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1991.

BURNYEAT, M. F., «Aristotle's on Learning to be good», en A. O. Rorty (ed.), *Essays on the Aristotle's Ethics,* Berkeley-Londres, University of California Press, 1980, págs. 69-92.

CHARLES, David, *Aristotle's Philosophy of Action,* Londres, Duckworth, 1984.

— «Aristotle: Ontology and Moral Reasoning», *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* 4, 1986, págs. 407-416.

Couloubaritsis, Lambros, «Le problème de la *proairésis* chez Aristote», *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles,* 1973, págs. 7-50.
Cubells, Fernando, *El acto energético en Aristóteles,* Valencia, 1961.
Ebert, T., «Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles», *Zeitschrift für philosophiche Forschung,* 30, 1976, págs. 12-30.
Gauthier, R. A. y Jolif, J.-Y., *Introd., trad. et commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* Lovaina-París, Publications Universitaires-Nauwelaerts, 1958-59.
Goldschmidt, Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote,* París, Vrin, 1982.
Hardie, William F. R., *Aristotle's Ethical Theory,* Oxford, Clarendon Press, 2.ª ed., 1980.
Kosman, L. A., «Aristotle's Deninition of Motion», *Phronesis,* 14, 1969, págs. 40-62.
Liske, M-Th., «Kinesis und Energeia bei Aristoteles», *Phronesis,* 35, 1991, págs. 161-178.
Mamo, P. S., «Energia and Kinesis in *Metaphysics* theta, 6», *Apeiron,* 4, 1970, págs. 24-34.
Natali, Carlo, «Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph*. Theta 6», *Elenchos,* XII, 1991, págs. 67-90 y recogido en *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote,* Lovaina-París, Peeters, 2004, págs. 31-52, ed. por la que se cita.
— «Événement et poiesis. La théorie des événements naturels», en J.-L. Petit (ed.), *Raisons Pratiques 2. L'événement en perspective,* París, EHESS, 1991, págs. 177-201 y recogido en *L'action efficace,* págs. 53-76.
— «Attività di Dio ed attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica,* 85, 1993, págs. 324-351 y recogido en *L'action efficace,* págs. 77-107.
— «Actions et mouvements chez Aristote», *Philosophie,* 73, 2002, págs. 12-35 y recogido en *L'action efficace,* págs. 131-157.
— «Temps et action dans la philosophie d'Aristote», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 192, 2002, págs. 177-194 y recogido en *L'action efficace,* págs. 159-173.
Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien,* trad esp. de A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.
Ortega y Gasset, José, «Pensamiento y "progreso hacia sí mismo" en Aristóteles» (cap. X del «Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Émile Brehier»), Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1942, recogido en Obras Completas, Madrid, Revista de Occidente, 1947, v. VI, págs. 409-416.
Pardo, José Luis, *La regla del juego,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.
Penner, Terry, «Verbs and the Identity of Actions. A Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle», O. P. Wood y G. Pitcher (eds.), *Ryle,* Londres, Macmillan, 1970, págs. 393-460.
Pickering, F. R., «Aristotle on walking», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 59, 1977, págs. 37-43.
Polansky, Ronald, «Energeia in Aristotle's Metaphysics IX», *Ancient Philosophy,* 3, 1983, págs. 160-170; recogido en A. Preus y J. P. Anton (eds.), *Aristotle's Ontology (Essays in Ancient Greek Philosophy, V),* State University of New York Press, Albany, 1992, págs. 211-225, por la que se cita.
Rodier, Georges, «La morale aristotélicienne», en *Études de philosophie grecque,* París, Vrin, 3.ª ed., 1969 (apareció como introd. a la ed. del l. X de *Éthique à Nicomaque,* París, Delagavre, 1887).

ROSS, David, *Aristotle's Metaphysics,* Oxford, Clarendon Press, 1924.
— *Aristóteles,* trad. de D. F. Pró, Buenos Aires, Charcas, 1981.
RYLE, Gilbert, *Dilemmas,* Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
VERBEKE, Gérard, «L'argument du l. VII de la Physique. Une impasse philosophique», en I. Düring (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theofrast,* Heidelberg, Lothar Stiehm, 1969, págs. 250-267.
— «Moral Behaviour and Time in Aristotel's *Nicomachean Ethics»,* J. Mansfeld y L. M. de Rijk (eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. De Vogel,* Assen, Van Gorcum, 1975, págs. 78-90 y recogido en Ch. Muekker-Goldingen (ed.), *Schriften zur aristotelischen Ethik,* Hildesheim, 1988, págs. 385-397.
VIGO, Alejandro G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns,* Friburgo-Múnich, Alber, 1996.
— «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», *Anuario Filosófico,* 32, 1999, págs. 59-105.
— «Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción,* Madrid, Síntesis, 2008, págs. 53-86.
WATERLOW, Sarah, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics,* Oxford, Clarendon Press, 1982.
WHITE, Michael J., «Aristotle's concept of Theoria and the Energeia-Kinesis Distinction», *Journal of the History of Philosophy,* 18, 1980, págs. 253-263.
WIELAND, Wolfgang, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles,* Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 3.ª ed., 1992.

Areté, proaíresis y theoría. Los principios de la acción en Aristóteles

Nuria Sánchez Madrid

> Pues, con respecto a la naturaleza, la experiencia nos suministra la regla y es la fuente de la verdad; pero con respecto a las leyes morales, la experiencia es (¡desgraciadamente!) la madre de la apariencia ilusoria, y es sumamente reprensible tomar las leyes acerca de lo que yo *debo hacer* de aquello que *es hecho,* o pretender limitarlas con ello (I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 318-319/B 375).

Quizá no sea del todo aventurado sostener que quien lea con cierto detenimiento la obra ética de Aristóteles extraerá de ella un balance que podría formularse en los términos siguientes: si la *naturaleza* [*phúsis*] es por sí misma un justo medio análogo al que, a su vez, la *actividad técnica* [*téchne*] intenta proporcionar a sus obras, imitando a la primera[1], el hombre se caracteriza por ser el ente apelado a encontrar *por sí mismo* el justo medio [*mesótes*] de la obra [*érgon*] resultante de su *vida* [*zoé*]. En efecto, la actividad anímica que se cuida de esta peculiar y frágil obra que es la vida humana para conducirla a la felicidad [*eudaimonía*] no es expresión directa de la *phúsis*. Tampoco encuentra una técnica que le sea apropiada entre las que se ocupan del cuerpo ni entre las consagradas al lenguaje, sino que más bien funda algo así como una «segunda naturaleza»[2].

---

[1] *Fís.,* II 8, 199 a13-15: «[S]i una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por naturaleza, sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza. Así, la una es por mor de la otra [*héneka ára thatérou tháteron*]».

[2] El lector encontrará lúcidas consideraciones sobre los desajustes, fricciones y general insatisfacción subyacentes a esta expresión aristotélica en el trabajo del profesor Antonio Valde-

Esta actividad del alma toma a la *eudaimonía* más como un objetivo hacia el que tensamos nuestra entera vida práctica que como un bien que incorporaremos algún día a nuestras pertenencias, como ocurre con una prenda o con un esclavo[3]. Si esto es así, quizá el punto de partida de la ética aristotélica haga de la configuración racional de un *carácter* la condición de posibilidad de un *destino* casi divino, entre los que se advierte una relación que recuerda en el campo práctico a la que la ciencia del ser —ciencia buscada— mantiene con la teología, ciencia por excelencia[4]. Una tensión semejante —entre el carácter y el destino— sobrevuela el entero catálogo de términos manejados en la ética aristotélica. Por de pronto, quien se convierte en un hombre justo y morigerado[5] discrepa de la explicación que hace de la virtud un mero efecto de la costumbre, pues prueba que hay en ella algo más precioso que un mero historial de conductas. Por otra parte, el esfuerzo que el hombre dedica a la virtud no sería nunca lo suficientemente exigente si no contara con el ideal del sabio, a pesar de lo inútil [*áchreston*][6] que alguien como Tales pueda resultar en el campo de los asuntos humanos.

La *eudaimonía* es un problema dialéctico[7] porque está muy lejos de poder resolverse de una vez por todas mediante la identificación de un bien que hubiera que esforzarse por conseguir. Por el contrario, parece encontrarse en un espacio situado más allá de la búsqueda puntual de unos bienes y otros: la *eudaimonía* es irreductible a lo reportado por cualesquiera bienes[8]. Lo que Aristóteles considera como problema o razonamiento dialéctico suele asociarse

---

cantos, «La naturaleza por duplicado», ensayo inicial del volumen del mismo autor titulado *La moral como anomalía,* págs. 23-110.

[3] Véase *EN,* I 2, 1094 a18-20 y 23-24: «Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él [...]. ¿No tendrá su conocimiento gran importancia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?» y ob. cit., IX 9, 1169 b29-30: «[L]a felicidad es una actividad, y la actividad evidentemente es algo que se genera [*hóti gínetai*], y no algo de que se dispone desde luego como una cosa que se posee [*ouch hupárchei hósper ktêma ti*]».

[4] Véase Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* pág. 238. Consideramos una aportación valiosa al estudio de la felicidad humana y su exigencia de inmortalización el trabajo de G. Aubry, «*Dunamis* et *energeia* dans l'Éthique aristotélicienne: L'éthique du démonique», recogido en G. Romeyer-Dherbey y G. Aubry (eds.), *L'excellence de la vie,* págs. 75-94. Destacamos el pasaje siguiente, pág. 94: «Al Dios acto puro de la *Metafísica,* este Dios sin potencia que no tiene más fuerzas que el deseo que suscita responde, así, en la *Ética,* lo divino depositado en el hombre en-potencia».

[5] *EN,* II 4, 1105 b7-12.

[6] *EN,* VI 7, 1141 b7. Véase H. Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría, passim*.

[7] No conocemos una exposición más acertada de la dialéctica de Aristóteles que la que P. Aubenque ha desarrollado desde *El problema del ser en Aristóteles* (1962) hasta trabajos posteriormente recopilados en una publicación reciente (véase bibliografía final de nuestro trabajo). P. Destrée se ha ocupado con brillantez del acceso dialéctico a lo propio del hombre en la ética aristotélica en «Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture «dialectique» de *EN,* I 6», en G. Romeyer-Dherbey y G. Aubry (eds.), *L'excellence de la vie,* págs. 39-61.

[8] *EN,* I 7, 1097 b16-17: «Es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada [*mé sunarithmouménen*]». Véase el comentario que M. Heidegger dedica a este texto en *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* § 12, págs. 97-101.

con una suerte de invitación al intercambio de meras opiniones, más o menos fundadas, con la intención de calibrar cuál es la más plausible, ante la falta de una salida epistémica a la cuestión tratada. Sin embargo, no creemos que una interpretación semejante revele un conocimiento cabal de ese método[9]. Lo dialéctico se instala en el espacio que los saberes científicos dejan vacante, no tanto por habérselas con asuntos demasiado concretos y cambiantes como para que los principios de las ciencias se ocupen de ellos, sino por tematizar justamente cuestiones universales que los principios de la *epistéme,* siempre particulares en tanto que genéricos, no son capaces de plantear. También la *eudaimonía* se encuentra en un espacio que los diversos bienes dejan vacante, no tanto porque éstos movilicen un deseo veleidoso, sino porque sólo quien está orientado hacia la luz de la *diánoia* que lo constituye como un sujeto deseante sumamente peculiar[10] busca propiamente ese objeto total. Así, pues, convertir en problema este estado de perfección y acabamiento de la propia vida parte del supuesto siguiente: la contabilidad más cuidadosa de lo que hacemos nunca devolverá la imagen del auténtico bien sumo, pero la reflexión sobre lo que esas acciones han dejado tras de sí como digno de ser contemplado —la captación de lo que tienen de fin en sí mismo—, nos aproximará considerablemente a aquel estado de perfección y autarquía que es la *eudaimonía*.

La *Ética a Nicómaco* arroja en su conjunto un balance que podríamos formular así: es muy probable que no hubiese habido nunca *práxis* alguna en el mundo si aquellos que actúan no hubieran hecho de la *eudaimonía,* todo lo confusamente que se quiera al comienzo, el eje de sus vidas. En otro caso, sólo se emprenderían acciones en virtud de algún fin que nos estuviera esperando a corto, medio o largo plazo, cuando no por obediencia a las costumbres recibidas, con independencia de lo que intimase nuestro estatuto racional. Asimismo, conviene no perder de vista el respecto opuesto de la consideración de la *eudaimonía* como fin final de una vida, conjugado con el anterior, a saber, el que nos recuerda que tampoco habría oportunidad alguna para ese bien perfecto si tuviéramos que renunciar a tender a él mediante las acciones que *nos interesan:* si la *eudaimonía* es el principio supremo de toda *práxis,* sólo se alcanza dando un rodeo por las acciones humanas. La comparación con la vida de los dioses bienaventurados confirma que la *makariótes*[11], que consideramos arquitectónica para la nuestra,

---

[9] Véase Aubenque, «La dialectique chez Aristote», en ídem., *Problèmes aristoteliciens...,* especialmente págs. 66-67; Berti, «L'utilité de la dialectique pour les sciences», en ídem., *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote,* págs. 27-40 y la sección de «Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele», en A. Alberti (a cargo de), *Studi sull'Etica di Aristotele,* titulada *Il metodo diaporetico,* págs. 36-50.

[10] *EN,* VI 2, 1139 a33-1139 b1: «[N]i sin entendimiento [*áneu noû*] y reflexión [*áneu dianoías*], ni sin disposición moral [*áneu ethikês héxeos*] hay elección [*proaíresis*]. Pues el obrar bien [*eupraxía*] y su contrario en la acción no pueden existir sin reflexión [*áneu dianoías*] y carácter [*áneu éthous*]. La reflexión [*diánoia*] de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión [*diánoia*] orientada a un fin y práctica [*he héneká tou kaì praktiké*]».

[11] *EN,* I 10, 1100 a16 y I 12, 1101 b23-25. Acerca de la relación entre el término *makárion* y el placer que comportan ciertas actividades anímicas, véase *EN,* VII 11, 1152 b7-8 y *EE,* I 4, 1215 b5 y sigs.

exige que liberemos espacios en ésta con vistas a consagrarlos a la contemplación, pero, al mismo tiempo, hace de las virtudes antrópicas el único medio posible para alcanzar alguna vez aquel estado. Únicamente quien se esfuerza por mejorar una vida como la humana, con ayuda de la valentía, la generosidad, la moderación y la justicia, está en condiciones de imitar, en la medida de lo posible, la vida de un dios. La identificación aristotélica de Pericles, un ciudadano entregado a la vida política, hasta el punto de descuidar su propio patrimonio en beneficio del bien común, con el *tipo* de hombre prudente[12], lo convierte en una figura más necesaria para la ciudad que los hombres sabios. Ello no contradice el hecho de que el hombre no sea lo más excelente [*áriston*] en el cosmos[13], antes bien, corrobora que la respuesta a la pregunta por el bien humano debe tener en cuenta ambas perspectivas, la del prudente y la del sabio. El prudente muestra que hay algo eterno —que también hay dioses— en las acciones humanas que no son pura contemplación. De ello nos ocuparemos con detalle en los dos últimos apartados de este trabajo. El hábito prudente parece expresar la voluntad de aplicar al mundo el *noûs* que puede soportar sin quedar fulminado como Sémele por los rayos de Zeus. No se entienda por ello una mezquina exhortación a conformarnos con nuestras pequeñas virtudes y las dudosas proezas que generarán, abandonadas a su suerte, desconectadas de todo esfuerzo invertido en inmortalizarnos. Por el contrario, si el hombre es aquel animal capaz de calibrar la diferencia entre el *movimiento* y la *eternidad,* el amor y apego que empezará a sentir por la segunda, tan pronto como su ánimo capte la distinción entre sendas expresiones de la *enérgeia,* le impulsará a buscar los medios que deben seleccionarse para hacer de lo contingente mundano un espacio regido por principios eternos. Por lo pronto, sin esa tendencia apetitiva y los movimientos que pone en marcha nada cambiaría y los posibles agentes pensarán que nunca actúan más ni mejor que cuando asumen imparcialmente —sin temor ni temblor, sin risa ni llanto— la disposición *sub specie aeternitatis* de los entes mundanos como única verdad práctica. A mayor abundamiento, la ética aristotélica advierte que, aunque podemos soñar con que aquello que queremos que sea emprenda su curso de suyo, lamentablemente ese objeto del querer nunca llegará a ser sin la intervención de hombres prudentes, que siempre lo son de acción[14]. Así, pues, el animal paradójico que es el hombre confirma su doble constitución cuando el prudente, a saber, la figura virtuosa que identifica el mayor bien agible[15] para una situación determinada, eleva su mirada hacia un objetivo que le sobrepuja, pero que, a su vez, permite avistar con la mayor lucidez los asuntos hu-

---

[12] Véase Aubenque, *La prudence chez Aristote,* cap. I, § 3 «Le type», págs. 51-63 y Plutarco, *Vida de Pericles,* VII.

[13] *EN,* VI 8, 1141 a20-21, 1141 a33-1141 b1 y VI 13, 1145 a6-11.

[14] *EN,* VII 10, 1152 a10: «[S]e es prudente no sólo por saber [*ouk tô eidénai mónon*], sino por ser capaz de actuar [*allà kaì tô praktikós*]».

[15] Véase la distinción entre «lo factible» y «lo agible» comentada por L. E. Palacios en *La prudencia política,* págs. 57-64.

manos más concretos y humildes. Queremos subrayar con ello que el mayor bien de entre los que el hombre puede hacer [*ho toû arístou anthrópo tôn praktôn*][16] no eclipsa la existencia de un bien aún mayor, un bien verdaderamente sumo, hacia el que en realidad no deja de mirar a pesar de actuar atendiendo a las circunstancias concretas de la acción y a las diferencias propias de entes tan modestos como variopintos y heterogéneos.

Así pues, la obra ética de Aristóteles se despliega como el camino analítico conducente al descubrimiento que todo hombre prudente ya experimenta sintéticamente en su alma, sin ser capaz por ello de articularlo en conceptos[17]. Lo que descubre el prudente es que su deseo *se ha vuelto* inteligente, al tiempo que su prudencia *se sabe dirigida hacia* la contemplación, que la completa y perfecciona. Pero no habría inteligencia deseante —el hombre es este principio— sin deseo ni sabiduría práctica si los hombres no se preguntaran por aquello que deben hacer en unas circunstancias concretas ni ejecutaran lo decidido tras haber deliberado lo suficiente, esto es, no hay prudencia ni elección en ausencia de movimiento. Los dioses bienaventurados no gobiernan el mundo, son los hombres quienes toman a su cargo esta tarea. Renunciar a la acción por desprecio a sus notas móviles vendría a ser lo mismo que renunciar al diálogo y al discurrir —al *dialégesthai*— porque ninguno de estos ejercicios se acomodan a la «actividad de la inmovilidad» [*enérgeia akinesías*][18] en que transcurre, sin diferencia entre el antes y el después, la vida del dios. El mayor encomio que merece la *práxis* estriba precisamente en su capacidad para forzar al *noûs* a reparar en los asuntos humanos, sin suprimir la materia debido a su contingencia. Lo que Aristóteles llama *eudaimonía* no es otra cosa que hacer de este esfuerzo el fuste de una vida. Por ello conviene no reducir la distancia entre virtud ética y contemplación a la separación abismática de dos polos ontológicos. Por el contrario, esa distancia es condición de posibilidad del influjo que la *theoría* ejerce sobre el estado selectivo que es la *areté ethiké*[19]. Si Pericles es un buen polí-

---

[16] *EN,* VI 8, 1141 b12.

[17] Consideramos que los objetivos teóricos de la *Ética a Nicómaco* aproximan el planteamiento de esta obra a las indicaciones metódicas apuntadas por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* I sección, Ak. IV 404-405. Ambos pensadores parten del supuesto de que los hombres no necesitan al filósofo para diferenciar entre bien y mal ni para actuar con arreglo a tal distinción, pero sí —y de manera imprescindible— con vistas a identificar los principios por los que se conducen de tal manera, sin ser enteramente conscientes de ello.

[18] *EN,* VII 14, 1154 b28.

[19] W. Hardie —en el artículo «The final Good in Aristotle's Ethics» (1965), después recogido en *Aristotle's Ethical Theory*— propuso la distinción entre «fin dominante» y «fin inclusivo» para señalar la oscilación entre dos modelos de finalidad que, a su juicio, atraviesa la doctrina aristotélica de la *eudaimonía*. El trabajo de Hardie recibió una provechosa réplica de J. L. Ackrill, «Aristotle on Eudaimonia» —recogida en *Essays on Aristotle's Ethics*—. La discusión ha sido retomada recientemente por P. Rodrigo, «L'ordre du bonheur», P. Destrée, «Bonheur et complétude» y J.-L. Labarrière, «Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même?», trabajos recogidos en P. Destrée (coord.), *Aristote. Bonheur et vertus,* págs. 17-42, págs. 43-77 y págs. 79-106. Todas estas contribuciones a la reflexión sobre el problema de la síntesis entre las virtudes humanas y la virtud separada de la inteligencia han sido iluminadoras para configurar el argumento de esta parte del trabajo.

tico, y no un mero político sagaz, se considerará a su vez al servicio de los sabios, y no intentará lo contrario, a saber, que Protágoras o Anaxágoras se doblegue a sus intereses, pues de la conservación de la distancia entre el político prudente y el sabio depende la pervivencia de la ciudad y, muy especialmente, el alejamiento eficaz del arte política de un mero «pensadero» [*phrontistérion*] o *think tank* aristofánico que sólo persiga cauces de acción pragmáticamente interesantes[20].

1. EL *NOÛS* Y LA CONFIGURACIÓN DE UNA «SEGUNDA NATURALEZA» PARA EL HOMBRE

El planteamiento de la acción que hemos recibido del pensamiento griego no debería tomar como punto de partida la pregunta: *¿qué es capaz de* hacer un animal racional?, sino más bien esta otra: *¿qué no puede dejar de* hacer el animal racional que es el hombre? Consideramos que sólo aclarando este dilema se alcanza un juicio cabal sobre la mirada que el pensamiento griego dirige a lo que hacemos cuando actuamos. Las dos interrogaciones son bien distintas. A su diferencia obedece la célebre corrección que introduce Aristóteles en la explicación de Anaxágoras acerca de la inteligencia manifestada por nuestra posición bípeda y destreza manual[21]. La mano es *por naturaleza* un órgano *libre* que debe decidir en cada momento qué hacer con los instrumentos de los que se sirve. Ahora bien, no ocupa ese lugar paradójico entre los instrumentos —como «instrumento de instrumentos» *(De an.,* III 8)— por proponerse fines en círculos concéntricos, de suerte que, acumulándolos, vea incrementado su poder de influencia, imitando el procedimiento de los monarcas persas cuando cubrían de espías el territorio de su imperio[22], con la intención de gobernarlo de manera más efectiva. Si esto último era lo que se pretendía, algunos broncistas griegos ya idearon el

---

[20] *Pol.,* III 6, 1278 b24-30 y III 9, 1280 a31-36. Aristóteles no niega que el mero gusto derivado de vivir acompañado de otros justifique la aparición de ciudades, pero para que éstas no se conviertan en ciudades de cerdos o en agrupaciones humanas que recuerden más bien a un hormiguero o un panal, lo común no debe restringirse al afán de enriquecimiento y la garantía de seguridad frente a los enemigos. Para obtener una visión más completa de la relación de radical semejanza y diferencia simultáneas que mantiene el hombre con «el resto de los animales» [*tà loipa zoîa*], recomendamos la lectura de J.-L. Labarrière, ob. cit., págs. 96-97. Ilustrativa en relación con el diferencial racional que el hombre introduce en la política es la colección de trabajos del mismo autor titulada *La condition animale* (véase bibliografía final).

[21] *Part. an.,* IV 10. Véase la interesante reflexión de R. Brague acerca de la conexión entre la actividad del uso [*chrésis*] y el ejercicio de la libertad en la Grecia clásica en su trabajo «Le monde libre», recogido en su *Introduction au monde grec,* págs. 35-68.

[22] Véase Jenofonte, *Ciropedia,* VIII, 2, 12: «[M]uchos son los oídos y muchos son los ojos que se le atribuyen al Rey, y en todas partes hay temor de decir algo que disguste al Rey, como si él mismo estuviera oyendo, y de hacer algo que le disguste, como si él mismo estuviera presente. Por tanto, no es que nadie se hubiera atrevido a mencionar ante otra persona ninguna mezquindad respecto a Ciro, sino que cada cual se comportaba con quien sucesivamente estuviera como en presencia de todos los "ojos" y "oídos" del Rey».

artefacto oportuno al inventar el denominado cuchillo de Delfos[23], un utensilio polivalente, que al «actuar» *por sí mismo* evita que la mano tenga que tomar una decisión en cada caso. El aislamiento aristotélico de ciertos movimientos humanos, por cuanto se trata de actividades que tienen su fin en sí mismas[24], no obedece al descubrimiento en ellos de una capacidad de acción comparable a la de los autómatas y otros artefactos mecánicos, tan admirable como inquietante, sino a la inequívoca percepción en esos modos de conducirse y comportarse de «la mano» de la inteligencia. De la misma manera que la secuencia de sonidos emitidos por un dicente no bárbaro, esto es, no balbuceante, no es mero ruido, sino discurso articulado y comprensible, por tanto, lenguaje [*lógos*], aquellas actividades humanas que describimos como ejemplos de moderación, valentía, generosidad, magnanimidad o justicia no son fruto ni de la mera coincidencia ni de un cálculo racional, sino que remiten a la elección que las originó[25]. Ninguna de las dos cosas sería posible si el *noûs* no hubiera abierto de antemano la posibilidad del habla y la acción. Lo que viene a ser lo mismo que poner la escena o, por decirlo al modo de M. Heidegger, «abrir un horizonte» en el que el hombre trata propiamente con las cosas, con otros hombres y consigo mismo[26]. A esta apertura de la verdad Aristóteles se refiere, en un magnífico solapamiento de los campos semánticos de la mano y del *noûs* —del mundo sensible y del inteligible—, como un «tocar» [*thingeîn*][27], que encontraría su correspondencia discursiva cuando un dicente, dejadas atrás la opinión y la duda, se pronuncia con decisión acerca de la verdad o falsedad de algo. Pues bien, en el campo práctico, quien lleva el marchamo del *noûs* es la misma pregunta por la felicidad [*eudaimonía*]. En efecto, sólo un animal que tiene

[23] *Pol.,* I 2, 1252 b1-3. Las consideraciones de J.-P. Vernant sobre la percepción que de la técnica y, especialmente, de los artefactos mecánicos, se tenía en la Grecia clásica, considerados en todo momento como inferiores en comparación con la libertad de la teoría, nos parecen una lectura obligada para quien desee profundizar en esta cuestión, véase bibliografía final.

[24] *EN,* I 1, 1094 a3-5 y VI 5, 1140 b6-7.

[25] *EE,* II 11, 1228 a13-20.

[26] M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas...,* pág. 66 [34]: «El *noûs* procura a cada enunciación concreta su posible sobre-qué [es decir, el asunto sobre el que se dice algo]; sin embargo, este asunto no resulta inmediatamente accesible en la enunciación como tal, sino que sólo sale a la luz en la *epagogé* (la "inducción"): una *epagogé* que, en el sentido literal del término, no cabe entender como una colección de datos empíricos, sino como un dirigirse simple y directamente a..., como un dejar ver... [...]. Del mismo modo que la mano *organón estin orgánon* [es instrumento de instrumentos] *(De an.,* 432 a), es decir, del mismo modo que un utensilio en la mano sólo accede a su auténtico ser en su ser-útil, así también el aspecto de los objetos sólo se hace visible a través del *noûs* y "en" el *noûs* como ser hacia-qué [como el horizonte en que los objetos se hacen visibles]; entonces *se muestra* [el aspecto de los objetos]. Para conseguir que un ámbito de objetos como tal resulte explícitamente accesible —y esto no sólo a través de una determinación teorética— debe estar previamente disponible el "a-partir-de-dónde" *(archê)* del *légein* como algo ya develado. El *légein* toma su punto de partida del *archê*, de tal manera que siempre "tiene a la vista" este punto de partida a modo de orientación fundamental y constante. Estos *archaí,* en cuanto develados, quedan expresamente custodiados en la *epagogé*».

[27] *Met.,* IX 10, 1051 b23-24.

en el *noûs* su posibilidad más propia y elevada indaga en qué pueda consistir un fin que no sea sólo fin para otro ulterior, sino *fin final* con vistas al que queremos las demás cosas. Del hallazgo de ese fin irrebasable, al que llamaremos lo mejor [*áriston*] y lo perfecto [*téleion*], depende que el deseo se salve de su congénita tendencia nihilista, esto es, es el único medio para volverlo inteligente[28]. Y esta transfiguración no es un anhelo imposible de satisfacer. Concebir la felicidad de esta manera rompe claramente con la clásica consideración del hombre como el pindárico «sueño de una sombra» y casi simultáneamente reivindica la sentencia gnómica de Heráclito que hace del carácter [*éthos*] el único *daímon* a la altura de la razón humana[29].

Precisamente esta prelacía radical del *noûs* con respecto a cualquier enunciado que pretenda ser verdadero o falso, pero también con respecto a cualquier acción, introduce en la obra aristotélica toda una *retórica de la distancia* cuando se trata de referirnos a aquella facultad que nos es más propia e irrenunciable. Hablamos de un poder que suponemos toma origen de una entidad independiente[30], cuya aparición en nuestro cuerpo ya no somos capaces de recordar[31] y que consideramos llegó a él desde fuera, como si hubiese entrado por una puerta aún no custodiada y de la que no somos conscientes[32], hasta tal punto carece asombrosamente de marcas de la finitud como el sexo, el lenguaje y la muerte. La facultad más desligada de lo que hay de humano en el hombre y más implacable en sus exigencias es, sin embargo, la capacidad más auténtica de la existencia humana, a saber, la que permite hablar del alma como el lugar de las formas, a saber, un espacio de captación del *eîdos* que hace que la cosa sea lo que efectivamente es en cada caso. Sin embargo, a pesar de la elevada promesa existencial que el *noûs* supone para el hombre —nada menos que la inmortalización—, tampoco

---

[28] Habrá que esperar hasta el libro VI de *EN* para encontrar el sintagma «órexis dianoetiké». Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* § 12, págs. 95 y sigs.

[29] La atribución de la felicidad a un principio divino superior a la decisión humana está más presente en la *Ética a Eudemo* que en la *Ética a Nicómaco;* véase *EE,* I 1, 1214 a14-26 y VIII, 2, 1247 a22-33. Cfr. Píndaro, *Pítica,* VIII, ep. 5, vv 95-98 y los versos del *Edipo rey* de Sófocles, comentados por H. Arendt en *Vita activa:* «¡Oh generaciones de los mortales! / ¡Cómo os computo en vuestra vida/iguales a nada! Pues, ¿qué hombre, / qué hombre recoge de felicidad/más que la mera apariencia [*tosoûton hóson dokeîn*], / y el declinar tras de ella?» (vv 1186 y sigs.), relevantes para calibrar la valoración de tal estado de perfección en Grecia. Otros versos trágicos, de *Antígona* esta vez, de ambigua traducción —*pantopóros áporos ep'oudèn érchetai*—, referidos al enigma que supone la constitución del hombre, presentan una posición más acorde con el planteamiento aristotélico. Pueden verterse al castellano como: «Nada habrá en el futuro a lo que sin recursos se encamine» o como: «Cargado de recursos camina sin recursos hacia ningún lugar» (vv 361-362). De lectura imprescindible para quienes se interesen por la función que el *daímon* desempeña para la acción en Grecia son los trabajos de E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* cap. II, pág. 52 y de W. Otto, *Die Manen...,* págs. 74-78.

[30] *De an.,* I 4, 408 b19.

[31] *De an.,* III 5, 430 a21-25.

[32] *Gen. an.,* II 3, 736 b28-29. En este texto es donde encontramos la curiosa expresión de Aristóteles, *thúrathen:* «Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera (como si entrara por la puerta, literalmente) [*thúrathen*] y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal».

esta vez disponemos de acceso directo ni inmediato al principio[33]. Por lo pronto, vuelven las paradojas relativas a la génesis de la inteligencia en el alma. También en lo que afecta a la función de la *psuché* advertimos que, si bien el alma es en cierto modo todos los entes[34], para conseguirlo debe salir al encuentro del mundo. El *noûs* en condiciones humanas de existencia carece de acceso inmediato a sí mismo. Por el contrario, son las cosas presentes en el mundo las que incoan la actualización de las formas que esa facultad posee potencialmente. Una facultad de conocer que elige la imagen del tacto para ilustrar la operación por la que se capta lo extremo y no compuesto en la cadena cognoscitiva reivindica inequívocamente su carácter sensible[35]. Somos un ente capaz de sentir —de convertir en objeto de reflexión— el *organon* con que conoce aquello que le rodea. Sin eso [*ti*] que advierte que sentimos y pensamos cuando lo hacemos careceríamos, según Aristóteles, no sólo de percepción de nuestro ser-en-el-mundo y del sentimiento agradable que comporta, sino de percepción del amigo como otro sí mismo[36].

Un texto celebérrimo de *Anal. post*. se ocupa centralmente de precisar la relación existente en el orden del conocimiento entre la *sensación* [*aísthesis*] y la *comprobación* [*epagogé*], de una parte, y aquel principio que lo es también de toda demostración, de otra. En el campo práctico Aristóteles recupera la colaboración entre una instancia sensible y otra intelectiva, con vistas a propiciar el establecimiento duradero de la segunda en el ánimo. En este contexto el *hábito* [*héxis*] viene a ocupar el lugar de la sensación y la comprobación, a saber, es el lugar de manifestación del *eîdos* que es la virtud [*areté*], previamente abierto por el *noûs*[37]. El hábito es el único camino que queda abierto hacia los *principios,* que en el orden práctico son los *fines,* toda vez que no son nuestros de nacimiento, sino por una suerte de receptividad hacia ellos que debe cultivarse convenientemente. No disponemos de las

---

[33] Véase P. Aubenque, «Aristote et le problème de la métaphysique», en ídem. *Problèmes aristotéliciens,* pág. 127: «[S]ólo Dios posee la Filosofía primera, la filosofía humana es siempre una ciencia segunda, porque no alcanza nunca su propio comienzo. Habita en el ente, pero el ser de este ente se substrae siempre a su palabra. Habla siempre del ente, pero no enuncia el ser del ente. Su decir es un decir-de, esto es, un decir predicativo, que dice algo de algo, *ti kata tinós,* pero jamás llega a decir el algo mismo, la esencia, la sustancia. La palabra humana es un esfuerzo infinito para conjurar el silencio del comienzo», traducción nuestra.

[34] *De an.,* III 8, 431 b21.

[35] *Met.,* IX 10, 1051 b24-33. Nos han resultado especialmente esclarecedores los comentarios de R. Brague relativos a este texto en «Chair et conscience: le sens du toucher», recogido en *Au moyen du Moyen Âge,* págs. 182-187. El trabajo de C. Natali, «Activité de dieu et activité de l'homme», en ídem. *L'action efficace,* págs. 96 sigs., es también un análisis sugerente de este pasaje de la *Metafísica,* generalmente interpretado en sentido contrario: como una coronación intuitiva del conocer en Aristóteles.

[36] *EN,* IX 9, 1170 a16-1170 b14.

[37] *EN,* I 4, 1095 a30-1095 b8 y I 7, 1098 b1-9. Cfr. las observaciones al respecto de M. Heidegger, ob. cit., § 10, especialmente págs. 76-77: «Cuando tengo ante los ojos y entiendo el *hóti,* «que» la vida ha hablado así, no se necesita de ningún *dióti* ulterior. La vida se ha apropiado de sus posibilidades y las ha hecho expresas y, además, con arreglo a tres respectos, las tres *bíoi»;* cfr. ídem., *Platon: Sophistes,* § 23, b), pág. 162.

virtudes por el hecho de nacer humanos, sino que toda nuestra vida consistirá en el esfuerzo por elevar el conocimiento confuso que al comienzo tenemos de ellas a otro más claro y distinto. Ello explica que la posición de los principios esté sometida sin remedio al influjo distorsionante de las pasiones, que, si llegan a enajenar la razón en nosotros, modifican esencialmente nuestra visión de lo práctico[38]. De la misma manera que una geometría no-geométrica[39], a saber, una geometría que no considerara que los ángulos del triángulo equivalen a dos rectos, modificaría nuestra comprensión de esta figura y las dependientes de ella —los polígonos restantes— y una lógica no-lógica que no respetara la validez del principio de no contradicción nos llevaría a hablar por el gusto de hablar —pues no habría otra función en el discurso resultante—, una teoría ética que no partiera de la moderación, de la justicia o de la liberalidad como los fines hacia los que deben dirigirse nuestras acciones —una moral del superhombre nietzscheano, por ejemplo—, cambiaría sustancialmente nuestra concepción de la práxis[40]. En ninguno de los tres casos, la alternativa a lo que entendemos por geometría, lógica o ética es impensable. Por el contrario, la *dialéctica* reconoce que es posible *lógicamente* contemplar de otra manera la magnitud, el sentido y la virtud, pero indica simultáneamente que hay razón suficiente para considerar a esas alternativas indeseables en sí mismas. No se trata de que no sean posibles, sino del derecho a declararlas ilegítimas. Pues «no es necesario creerse también las cosas que uno mismo dice» *(Met.,* IV 3, 1005 b25) y, podría añadirse, tampoco las que uno dice hacer en nombre de la virtud.

La *educación* [*paideía*] es una de las formas más acendradas en que la filosofía griega, especialmente en Platón y Aristóteles, ha pensado la tan bella como difícil relación del hombre con el principio del que depende su entera existencia. Se aprecian en la obra de Aristóteles huellas suficientes de su interés por la dificultad de educar, actividad sobre la que sostuvo tesis que entraron en seguida en abierta polémica con la escuela de Isócrates y con los adalides de una educación arcaizante, inspirada en Píndaro o en Teognis, valedores de posiciones excesivamente unilaterales acerca de lo que el hombre está llamado a hacer de sí mismo por medio de la educación. Para el planteamiento aristotélico de la tarea educativa es esencial tener en cuenta que no se educa a un ser que no sea sensible al *lógos* y al *noûs,* pero tampoco a quien,

---

[38] *EN,* VI 5, 1140 b17-19.

[39] El matemático I. Toth se ha ocupado de extraer de la obra de Aristóteles un buen número de pasajes que revelan que la geometría que consideramos propiamente euclídea, esto es, la derivada del quinto postulado, era considerada por el filósofo como el efecto de una decisión realizada por el *noûs* del geómetra: los ángulos de un triángulo podrían ser menores o mayores a dos rectos, no habría nada *imposible* en ello, pero *es preferible* un mundo en el que los ángulos de los triángulos sumen dos rectos. Véase los trabajos de Toth contenidos en la bibliografía final. Agradecemos, en todo lo que se refiere a la obra de este autor, las valiosas indicaciones recibidas del profesor de la Facultad de Matemáticas de la UCM, Jesús Fortea.

[40] Véase la formulación de esta cuestión en *EN,* VI 11, 1143 a32-1143 b16; *EE,* II 10, 1227 a8-18 y 11, 1227 b23-33; *EN,* VII 8, 1151 a14-19; *EE,* II 6, 1222 b30-1223 a7; *Anal. pr.,* II 16, 64 b40-65 a8 y II 17, 66 a13-15.

como el dios, tiene en el *noûs* su elemento ontológico más propio. Un texto bien conocido de la *Ética a Nicómaco* recoge el singular reparto de lo irracional y lo racional en el alma humana:

> Pero parece que hay además otro principio irracional en el alma, que participa, sin embargo, de la razón en cierto modo. Pues tanto en el continente como en el incontinente elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón (porque rectamente exhorta también a lo mejor), pero también aparece en ellos algo más, ajeno naturalmente a la razón, que lucha y contiende con la razón. Exactamente como los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van al contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues las tendencias de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; pero probablemente no por eso ha de creerse que en el alma hay algo ajeno a la razón que se le opone y le es adverso (en qué sentido es distinto, no interesa). Pero parece que también participa de la razón, como dijimos, puesto que obedece a la razón en el hombre continente, y además es probablemente más dócil en el hombre morigerado y esforzado, pues todo concuerda con la razón en él.
>
> Resulta, por tanto, que también lo irracional es doble, pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente (así también respecto del padre y de los amigos decimos tener en cuenta y razón, pero no como las matemáticas). Que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación. Y si hay que decir que esto también tiene razón [*lógon échon*], lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte como el hacer caso del padre *(EN,* I 13, 1102 b13-1103 a3).

El pasaje, como otros igualmente decisivos para comprender la estructura y articulación de la teoría del deseo que contiene la *Ética a Nicómaco,* se detiene en la división máxima que cabe reconocer en el alma humana[41]. Podemos valorar por un momento lo que se seguiría en caso de no encon-

[41] Tal división ha dado pie a diversas y enfrentadas lecturas. J. Cooper (véase bibliografía final) denuncia que hay incoherencia en la posición que sobre la *eudaimonía* mantienen el libro VI y el libro X de la *Ética a Nicómaco,* de suerte que la auténtica *eudaimonía* sólo se alcanzaría en una *theoría* desconectada de la acción realizada con arreglo a las virtudes éticas. Entre los estudiosos franceses, G. Rodier, en «La morale aristotélicienne», ya había señalado esta incompatibilidad, que el *Comentario* de Gauthier y Jolif explica mediante la evolución del pensamiento de Aristóteles. M. Nussbaum, por su parte, en *La fragilidad del bien,* insiste en la dificultad de ajustar las piezas de *EN,* X 6-8 con el resto de argumentos aristotélicos sobre la *areté* y la *eudaimonía*. Esta línea de lectura es relevante para el presente trabajo, pues, si este fuera el caso —si Aristóteles hubiese pretendido identificar directa e inequívocamente la *eudaimonía* con el ejercicio de la *theoría*— el entero comentario que ensayamos aquí sería gratuito. Para elaborar nuestra respuesta a esta extendida valoración de la Ética aristotélica ha sido de inestimable ayuda, aunque no compartamos muchos de sus supuestos y resultados, el trabajo de J.-L. Labarrière, «De l'unité de l'Intellect chez Aristote...» (véase bibliografía final).

trar «medida común» o «proporción» [*lógos*] entre la parte del alma que tiene razón por sí misma y aquella que, en principio, carece de esa posesión, a saber, si se impusiera la *stásis* —comparable a la inconmensurabilidad entre la diagonal y el lado del cuadrado— entre lo que conduce a actuar al hombre y lo que le permite juzgar algo como bueno o malo, entre el deseo y la razón. El mayor éxito moral lo alcanzaría el *continente,* una figura práctica más cercana al modelo de sabio estoico que al carácter virtuoso de Aristóteles, que no pierde ocasión para denunciar la fragilidad que entraña el juicio práctico de alguien semejante[42]. Pero el texto descarta rápidamente esa vía, basándose en ciertos fenómenos lingüísticos —la advertencia, la reprimenda y la exhortación—, al alcance de cualquier biografía, que confirman la escucha de la razón por parte del elemento irracional del alma y, asimismo, la viabilidad de un «deseo inteligente» y de una «inteligencia deseante», cuya combinación confirma la elección [*proaíresis*], a saber, la clase de principio que es precisamente el hombre, al lado de *phúsis* y *téchne*[43]. Con el matiz de que ahora el principio procede del hombre —es su obra— y se refiere a él como objeto. Esta vez, el principio no devuelve un silencio retórico como la *phúsis* ni transporta su sentido enteramente a la obra como la *téchne*. Como principio, la *proaíresis* expresa un saber consistente en «saber lo que a uno le interesa» [*eîdos gnóseos tò autô eidénai*][44]. La insistencia aristotélica en hallar un punto de encuentro entre el deseo y la razón[45] es elocuente, pues de su combinación depende la existencia de un entendimiento práctico:

> El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contravi-

[42] Es este un modo de actuar que comporta descontento, desasosiego e incapacidad para juzgar más allá de la fuerza de voluntad que el continente aplica a su frágil carácter; véase *EN,* IV 9, 1128 b33 y VII 2, 1146 a9. En el último texto citado se destaca que la incontinencia —una «incontinencia virtuosa» [*spoudaía akrasía*]— que conduce a Neoptólemo, en la tragedia sofoclea *Filoctetes,* a no dejarse engañar por los ardides y argucias de Odiseo es preferible a una continencia que por hacer «al hombre atenerse a todas sus opiniones puede ser mala, por ejemplo, si le hace atenerse incluso a la opinión falsa» (1146 a16-17; cfr. VII 9, 1151 b16-22). ¿De qué adolece el continente? De manera irreparable, adolece de capacidad de juzgar por sí mismo, facultad que Aristóteles enlaza con la manera de sentir. Puede añadirse al ejemplo de Neoptólemo la afirmación perentoria de Política, II 8 (1269 a3-4), según la cual «los hombres no buscan lo tradicional [*pátrion*], sino lo bueno [*tagathón*]».

[43] *EN,* VI 2, 1139 b4-5.

[44] *EN,* VI 8, 1141 b33.

[45] Véase *EN,* VI 12, 1144 a33: «es imposible ser prudente sin ser bueno» y VI 13, 1144 b31-32: «no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral». Si bien la preposición «metà», frente a «katà», es la elegida para expresar la relación dialógica entre las virtudes éticas y la prudencia, la segunda preposición, que comporta la doma y sometimiento de un elemento a otro, es la adecuada cuando se trata de presentar el gobierno del *lógos* sobre los apetitos irracionales y las pasiones, véase *EN,* III 12, 1119 b14-15.

> niendo al razonamiento, ya que el apetito es también un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es. Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo[46].

Es lícito sospechar que sin ese enlace entre *órexis* y *noûs* todo estaría perdido para la obra del hombre, especialmente la búsqueda de la felicidad y el propósito de que ésta no quede al albur de la fortuna[47]. Así, pues, si el *lógos* y el *noûs* son el fin de nuestra naturaleza, esta destinación requiere que la «educación del deseo»[48] se ordene principalmente al *noûs,* como el cuidado del cuerpo debe preceder al cuidado del alma. En esta educación reconocemos el reverso de la anfibología de lo racional en el hombre —distinguida en la parte que es racional por sí misma y aquella que llega a serlo en virtud de la corrección y de la escucha—, puesta de manifiesto por el conjunto de prescripciones y ejercicios que, tras roturar la facultad de desear del alma «como tierra destinada a alimentar la semilla»[49], abren paso al razonamiento y la instrucción. Para «el vulgo», desconocedor de la virtud y la nobleza [*kalokagathía*] y proclive a obedecer y apartarse de lo malo no por respeto [*aidós*] o vergüenza [*aischúne*], sino por miedo al castigo, queda como último recurso educativo el obstáculo impuesto por la ley, cuya fuerza constrictiva no es la expresión de la veleidad de un tirano, sino «el discurso de cierta prudencia e inteligencia»[50], ante la que nadie en su sano juicio sentiría resentimiento. Debido al arraigo con que la búsqueda del placer cuenta en la naturaleza humana, la educación no consistirá únicamente en razonamientos, pero no por ello se reduce a la reproducción mecánica de ciertos comportamientos. Por el contrario, no sería una buena *paideia* aquella que no encaminara a los educandos al descubrimiento de la facultad que constituye lo divino en ellos. Pero este propósito sólo se alcanzará si, en dos pasos igualmente necesarios, se refrena y embrida, por un lado, la tendencia del

---

[46] *De an.*, III 10, 433 a21-32.

[47] *EN,* I 9, 1099 b24-25: «[S]ería un gran error dejar a la fortuna lo más grande y hermoso»; cfr. comentarios al respecto de M. Nussbaum, *La terapia del deseo,* cap. II «Dialéctica médica: la teoría y la práctica según Aristóteles», págs. 90 y sigs.

[48] *Pol.,* VII 15, 1334 b15-28; cfr. ob. cit., VII 13, 1332 a39-40 y 1332 b3-8.

[49] *EN,* X 9, 1179 b24-25. Adviértase el contraste con Píndaro, *Nemea* VIII, ant. 3, vv. 40-44.

[50] *EN,* X 9, 1180 a21-22. Cfr. con el siguiente texto de *Pol.,* III 16, donde la ley [*nómos*] se considera «el gobierno exclusivo de la divinidad y el *noûs»,* por consiguiente, «una razón sin apetito [*áneu oréxeos noûs*]». La ausencia de rasgos apetitivos de la ley la convierte en el último principio del que pende la educación de los hombres. Por razones parecidas a aquellas que condujeron a Aristóteles a sostener que del dios «penden el universo y la naturaleza», *Met.,* XII 7, 1072 b13. Es la única instancia educativa digna de considerarse inapelable, tanto como el dios en el orden de los primeros principios y causas del ser. Cfr. *EN,* II 1, 1103 b2-3 y Platón, *Protágoras,* 326 b-e.

niño a hacer de su cuerpo el barril de las Danaides y, por otro, se acostumbra al infante a la templanza [*sophrosúne*] y la mansedumbre [*práotes*], por poner dos ejemplos de virtud de ejercicio temprano, por cuanto no es imprescindible contar con un patrimonio propio para ponerlas en práctica.

2. DE LO ETERNO EN LA ACTIVIDAD MÓVIL: DELIBERACIÓN Y ANÁLISIS GEOMÉTRICO

La pregunta por la génesis de la virtud nos devuelve, por así decir, a la fábrica del hombre. A pesar de ser suficientemente conocida la prelación del acto con respecto a la potencia en las virtudes éticas[51], no deja de despertar asombro, renovado una y otra vez, encontrarse con esos *órganos sin cuerpo* que son las virtudes, a diferencia de lo que ocurre con los *órganos del cuerpo,* en los que la disposición de cierta facultad habilita para ejecutar ciertas operaciones. Lo que nos asombra perpetuamente en nuestras virtudes revela una lúcida resistencia a considerarlas un producto exclusivamente individual, pues remiten a una larga tradición común, resultado de la cooperación del *lógos,* el *noûs* y los *éthe,* en la que, sin embargo, nos insertamos paradójicamente por nuestra voluntad. Los llamaremos órganos sin cuerpo porque, a pesar de encarnarse en hábitos y resultar reconocibles en ciertas acciones y modos de conducirse, hablan más de la obra de la inteligencia en nosotros que de nuestra constitución corporal[52]. No en vano, Aristóteles recupera la potente imagen platónica del «ojo del alma»[53] para exponer qué es la prudencia, cuya recta conformación no se alcanza sin virtud ética. Encontrarnos de pronto dotados con una capacidad que no teníamos de niños obedece al carácter inacabado que singulariza a nuestra naturaleza, esto es, al hecho de que la virtud no procede sin más de la naturaleza ni es enteramente ajena a ella, como si se tratara de una prótesis artificial de la que se sirviese una comunidad de bestias polimorfas con el fin de tratarse en sociedad sin sufrir demasiados daños y perjuicios, manteniendo en reserva su ver-

---

[51] *EN,* II 1, 1103 a31-32.

[52] P.-M. Morel, editor francés de las obras de filosofía natural de Aristóteles y brillante estudioso de su pensamiento, preconiza —en *De la matière à l'action*— tomar el concepto de vida, entendida en los términos de una «síntesis de actividades», como eje de la filosofía aristotélica de la acción. Sin negar que la filosofía de Aristóteles es una «filosofía de la continuidad», como se ha declarado con frecuencia —véanse los elogios a la perspicacia aristotélica recibidos desde el ámbito científico por parte de R. Thom—, nos parece de interés atender al esfuerzo por superar la propia naturaleza que comporta la *eudaimonía,* con el consiguiente desajuste experimentado por la presunta situación del hombre en la escala de la naturaleza. Consideramos de singular provecho con respecto a la conexión entre ética, antropología y cosmología en Aristóteles la lectura de R. Brague —expuesta en *Aristote et la question du monde,* especialmente caps. III «Du moi à l'homme» y IV «Position de l'homme»—, en la que se refuta la univocidad del concepto de vida en Aristóteles con ayuda de un revelador pasaje de *Top.,* VI 10, 148 a 29-31.

[53] *La república,* VII 518 b-519 b; *EN,* VI 12, 1144 a29-36; cfr. ob. cit., VI 11, 1143 b13, donde se dice que a los ancianos y prudentes «la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente».

dadero ser para encuentros privados. Más bien, la virtud resulta de la capacidad natural para recibirla y esa indispensable receptividad se expresa, asimismo, en el gusto de imitar que tienen todos los niños, como si mediante la imitación [*mímesis*] quisieran elevarse ya hacia la razón antes de que ésta se haya instalado en ellos y alcanzar de la mano de la ficción[54] una autonomía de la que aún no son capaces. Los buenos legisladores se sirven precisamente del arraigo en el hombre del gusto por la imitación para conducir a los ciudadanos al cultivo de la virtud, de manera que la repetición de ciertas acciones engendre hábitos y, con ocasión de los hábitos, esos individuos lleguen a relacionarse con el eje del placer y del dolor tal como exigen la templanza o moderación o la valentía[55]. El rasgo de *lo propio* [*oikeîon*][56] que el bien resultante tiene para el agente se acentúa si uno se detiene en lo siguiente: una vez culminado el proceso de habituación, esto es, una vez que nos hemos convertido en hombres morigerados y valientes, cobramos conciencia de haber perfeccionado nuestra capacidad para cumplir aquellas acciones que nos condujeron, «tras realizarlas muchas veces»[57], a ese estado habitual. Esto es lo mismo que decir que la realización de ciertas actividades nos dotará de cierto carácter, que, una vez forjado, se expresará como capacidad para seguir realizando aquello que justamente no hemos dejado de hacer para configurarlo o, si se prefiere, que el resultado anímico final producido por nuestras acciones ya se encontraba en nosotros al comienzo. Aunque es posible que esta identidad no se deba más que a una ilusión. Quizá lo que había al comienzo era el mero gesto de la virtud, que sólo en el adulto se ve acompañado de la indispensable actividad del alma, convirtiéndose así en el gesto solicitado y generado por una operación del espíritu[58].

Lo siguiente contribuirá a dilucidar esta aparente inconsecuencia. Aristóteles no duda en ejemplificar el «tener» [*échein*] con la manera en que se lleva un vestido[59], toda vez que el hábito virtuoso se asienta sobre una paradoja bien consecuente: quien actúa con virtud no pone *ex novo* la virtud misma, pero sí la decisión de obrar de ese modo, esto es, de unirse al modo de obrar de los que le han precedido en la virtud y la acción. El hábito se da entre la virtud y el que se reviste de ella, como el manto del que se sabe digno el hombre libre, a diferencia de quien lo lleva arrastrando «por no to-

---

[54] *Poet.,* 4, 1448 b5-8: «El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por imitación adquiere sus primeros conocimientos [*tàs mathéseis poieîtai dià miméseos tàs prótas*]».

[55] *EN,* II 3, *passim*.

[56] *EN,* I 5, 1095 b26: «el bien es algo propio y difícil de arrebatar».

[57] *EN,* II 4, 1105 b4: «ek toû pollákis práttein».

[58] Puede advertirse en este proceder el camino opuesto al expuesto por Diderot en *La paradoja del comediante,* escrito del que nos hemos servido para la elaboración de este comentario sobre la presencia de la *mimesis* en la virtud aristotélica.

[59] *Met.,* V 20, 1022 b3-9. P. Rodrigo se ha ocupado de la *héxis* aristotélica en el contexto de lo que califica como una «concepción dinámica vectorial del ser», en «La dynamique de l'*hexis*», cap. VI de su *Aristote. Une philosophie pratique,* especialmente págs. 118 y sigs.

marse la molestia de levantarlo»[60]. He aquí un signo inequívoco de la ganancia que comporta disponer de un carácter. A partir de entonces nadie tendrá que impulsarnos a la virtud, sino que seremos nosotros quienes no dejaremos de actuar de esa manera, que responderá ya a la segunda naturaleza que es el carácter. El texto de Aristóteles no está hablando de ningún procedimiento mágico ni psicagógico, sino de la confluencia entre las buenas costumbres y el sentido o el horizonte de la valentía, de la justicia y de la moderación[61], términos que malbarataríamos reduciéndolos a meros valores. Pues por valor ya no se entiende tanto lo *axíon* que Aristóteles asociaba con aquellos principios que, por encontrarse en la cúspide de un cuerpo deductivo, sólo pueden demostrarse indirectamente, esto es, dialécticamente, poniendo de relieve la deuda que hemos contraído con ellos y el elevado interés que nos condujo a «ponerlos» como principios indemostrables de la geometría o del discurso sobre el ser. Si las virtudes no fueran exigencia del *noûs,* la educación sería una actividad menos difícil, es más, ni siquiera sería una actividad propia ni, a mayor abundamiento, las virtudes un ejercicio de apropiación del *noûs* en cada uno de nosotros[62]. Pero no parece tratarse de un saber que hubiera que introducir en el alma sin más esfuerzo que el de la memoria y que, por descontado, no versara sobre uno mismo, sino sobre algo externo y mundano. Si la virtud consistiera en eso, el continente, de nuevo, sería el perfecto *agente de valores* en la ética aristotélica, por cuanto no elige propiamente las acciones que realiza, antes bien, lo único que aprecia es el predicamento de que gozan ciertas conductas en la comunidad de alabanza y vituperio en que está integrado, de lo que colige que debe hacerse ostentación de ellas. La imitación del continente, repleta de remaches, como «una mala tragedia»[63], es estéril desde el punto de vista práctico. El encuentro con la virtud requiere de buenas leyes, que a su vez instituyan buenas costumbres en la ciudad. Hasta ahí llega la obra de la política, aunque no es esta una limitación por la que haya que apesadumbrarse. El político no puede hacer más para propiciar el surgimiento de la virtud en su ciudad, a no ser que secunde a Ciro el Gran-

[60] *EN,* VII 7, 1150 b3-4. El texto es una alusión clara al pasaje del *Teeteto* de Platón en que se alude al manto del hombre libre («El otro [que el educado en la libertad y en el ocio] no sabe ponerse el manto con la elegancia de un hombre libre», 175 e).

[61] Encuentro del que habla Sócrates en el *Fedón* como uno de los motivos por los que quien ha practicado la filosofía no debe tener miedo a la muerte, véase 63 b-c: «si yo no creyera, primero, que iba a llegar junto a otros dioses sabios y buenos, y después, junto a hombres muertos mejores que los de aquí, cometería una falta si no me irritase con la muerte. Pero el caso es, sabedlo bien, que tengo la esperanza de llegar junto a hombres que son buenos».

[62] La condena de los valores declarada por C. Schmitt en «La tiranía de los valores», basada en la falta de honestidad teórica de quienes los sustentan, revela una decidida herencia aristotélica, véase pág. 71: «[L]o específico del valor estriba en que solamente *vale* y no *es*. La ponencia, por consiguiente, no significa nada si no se impone; la validez tiene que ser continuamente actualizada, es decir, hacerse valer, si no se disuelve en vana apariencia. Quien dice *valor* quiere hacer valer e imponer. Las virtudes se ejercen, las normas se aplican, las órdenes se cumplen; pero los valores se establecen y se imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen, sin que nada los haga valer, quiere engañar».

[63] *Met.,* XIV 3, 1090 b19-20; cfr. XII 10, 1075 b37-1076 a3.

de. Esa guía será suficiente para que cada cual descubra por sí mismo en qué consisten las virtudes. Y el descubrimiento se producirá en los modos de encontrarse en general, que «nos mueven»[64] sin que esa «movilidad», derivada de una receptividad natural, haga de nosotros hombres buenos o malos. Este juicio no es dictado antes de que otro elemento revele si nos comportamos bien o mal con respecto a esas mismas pasiones, algo que no acontece sin la intervención de las virtudes, que «nos dan cierta disposición»[65], precisamente a partir de las pasiones. Por ello, es un completo error —según apunta Aristóteles— definir a la virtud «como una especie de impasibilidad [*apatheía*] y serenidad [*heremía*]»[66]. Las recomendaciones de Marco Aurelio y de Spinoza sólo son de utilidad para seres inmunes al tiempo, como los ángeles del pensamiento medieval eran formas inmunes a la materia[67]. Pero el hombre que no deje de serlo difícilmente encontrará satisfacción en tales argumentos, toda vez que no le libran de lo que siente cuando, por ejemplo, tiene palpitaciones o experimenta temor ante un peligro inminente[68], fenómenos ligados a su constitución irreductiblemente temporal. Aristóteles recoge en su obra ética un diálogo sincero sobre la condición humana, no exhorta al hombre a inmortalizarse dejando de ser lo que es, sino a llegar a ser *quien* ya *era* potencialmente en tanto que ser racional mortal.

Así, pues, es más justo y exigente con la naturaleza humana exigirle que sepa precaverse de las ilusiones que ella misma teje con la lanzadera del placer —como bien apreciaron Homero y Heráclito— que de las embestidas de la ira. En este punto se vuelven imprescindibles dos observaciones. Una nos conduce a la configuración que la virtud suministra a los modos de sentir o pasiones. La otra al hecho de que el celebérrimo «término medio» [*tò méson*] o «justo medio» [*mesótes*] impone las condiciones de una búsqueda analítica, en lugar de ofrecer un catálogo de virtudes, como una suerte de vestidos supuestamente destinados a sus afortunados portadores. Dado que la virtud ordena el espacio previo de las pasiones, no es de extrañar que Aristóteles proponga lo siguiente:

---

[64] *EN,* II 5, 1106 a5.

[65] *EN,* II 5, 1106 a6.

[66] *EN,* II 3, 1104 b24. G. Lebrun ha señalado la cercanía que mantienen en este punto Aristóteles y F. Nietzsche, en «A neutralização do prazer», págs. 73-84. Puede cotejarse la cita de Aristóteles con *Crepúsculo de los ídolos,* especialmente «La moral como contranaturaleza» y *La ciencia jovial*, § 326. Cfr. M. Nussbaum, *La terapia del deseo,* cap. 10 «Los estoicos y la extirpación de las pasiones», págs. 447-495.

[67] Los benévolos consejos de Marco Aurelio, *Pensamientos,* VII, 29: «Borra la imaginación. Deja de ser un títere de tus pasiones. Delimita el momento presente. Comprende lo que te pasa, a ti y a otro. Divide y analiza lo dado en su causa y materia. Piensa en tu última hora. La falta cometida déjala en aquel que la cometió», las recomendaciones de Epícteto a Medea: «No quieras conservar a tu marido y nada de lo que quieras dejará de suceder» *(Disc.,* 2, 17, 22), así como la meditación de Spinoza, *Ética,* libro V, prop. VI: «[L]a tristeza ocasionada por la desaparición de un bien se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ningún modo», sólo surtirán efecto, en el mejor de los casos, si uno mismo llega a considerarse como otro, solución que Aristóteles tilda de absurda, pues uno no puede querer dejar de ser quien es; cfr. *EN,* X 7, 1178 a4.

[68] *Part. an.,* III 7, 669 a19-21 y *Ret.,* II 5, *passim*.

> Me refiero a la virtud ética, pues ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se da el exceso [*huperbolé*], el defecto [*élleipsis*] y el término medio [*tò méson*]. Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto de aquellas personas y en vista de aquello y de la manera en que se debe, entonces hay término medio y excelente [*méson te kaì áriston*], y en esto consiste la virtud. [...]
>
> Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo [*héxis proairetiké*] que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón [*horisméne lógoi*], y por aquella por la cual decidiría [*horíseien*] el hombre prudente [*phrónimos*] *(EN,* II 6, 1106 b15-22 y 1106 b35-1107 a1).

Este pasaje permite detenerse en ambos rasgos de la virtud en Aristóteles. Por un lado, la virtud sería un discurso vacío —vanas palabras, incapaces de persuadir a nadie— en caso de carecer de asiento en las pasiones y en los modos de sentir en general[69]. Por otro, aporta a esos modos de sentir —al temer, atreverse, apetecer, airarse, compadecerse y al complacerse o dolerse en general— la determinación predicamental de *lo debido* y *lo recto* con arreglo al tiempo, el móvil, aquellos a quienes se refiere lo realizado, el fin y el modo que circunstancian la acción. Esta categorización práctica aparece siempre que Aristóteles subraya la dificultad del bien[70], su independencia con respecto a un mero ajustarse a lo establecido, observación que tiene como corolario la consideración del ejercicio de la crítica [*krísis*], esto es, de la facultad de juzgar, como clave para escindir entre la pasión y la virtud[71]. Detengámonos un momento en esta articulación lógica de la virtud, esencial para alcanzar una comprensión cabal del proceso llamado deliberación [*bouléusis*]. Decíamos más arriba que la buena educación comienza acostumbrando al niño a perseguir y rehuir los placeres y dolores debidos, en el momento oportuno y de la manera adecuada, a los que se añadirán tantas otras determinaciones [*diorízein*] como

---

[69] Véase M. Zingano, «Émotion, action et bonheur», en P. Destrée (coord.), *Aristote. Bonheur et vertus,* págs. 107-131. La lectura que Tomás de Aquino hace de las virtudes aristotélicas reconoce en la pasión un ayudante *in partibus infidelium* sumamente beneficioso para la primera, véase J.-P. Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin,* vol. 2, cap. XI «Une certaine idée de l'homme», págs. 335-365.

[70] *EN,* II 9, 1109 a23-25.

[71] La *Retórica* de Aristóteles suele definir las pasiones de la mano de la perspectiva que abren sobre los lazos comunicativos entre uno mismo y los demás. Así, quien monta en cólera reacciona ante un trato displicente, humillante o ultrajante recibido de alguien a quien se considera un igual o que nos avergüenza en presencia de nuestros semejantes; véase *Ret.,* II 2, 1378 a30 y sigs. Con frecuencia el poder de lo meramente imaginado —la venganza por consumar, el amor por experimentar— sobre el apasionado será igual o incluso superior a muchos hechos efectivamente registrados, como se advierte en *Ret.,* II 2, 1378 b10-11; I 11, 1370 b32-33 y 1371 a18-20. Lo mismo ocurre con el miedo. La inminencia de una amenaza destructiva para el sujeto genera en su ánimo la sensación de peligro, con independencia de que se trate de una auténtica amenaza o del fruto de una imaginación desbocada, véase *Ret.,* II 5, 1382 b26 y sigs. La diferencia con respecto a la virtud no estriba en la falta de *krísis,* sino en el distinto signo —objetivo o subjetivo— que el enjuiciamiento posee en ambos órdenes.

el *lógos*[72] establezca. En otras ocasiones, la dificultad para llegar a saber con quién hay que irritarse, por qué motivos o a quién debe entregarse una suma de dinero, con qué fin y en qué momento, se compara con lo que de trabajoso [*spoudaîon*] tiene «hallar el centro del círculo» [*hoîon kúklou tò méson*][73], de lo que nadie será tan capaz como el geómetra. A falta de geómetras del alma —o de los «ingenieros del alma» con que algunos soñaron—, los consejos de la ninfa Calipso, que precaven del ascendiente que el placer ejerce sobre nosotros, serán bienvenidos con vistas a «enderezar las vigas torcidas» y a errar lo menos posible en relación a la localización del justo medio[74]. Pero nada exime del tener que decidir en cada caso «cómo hay que obrar» y «cómo hay que distribuir para hacerlo con justicia»[75], por mucho que sepamos *de antemano* que la justicia distributiva consiste en un reparto proporcional de los bienes, la valentía en el afrontar y resistir los peligros o la templanza en un uso moderado de los placeres. Es más, uno puede ser consciente de que el término medio entre la insensibilidad y la irritabilidad es la mansedumbre o dulzura, pero con ello no se dice nada concreto sobre lo que hará ni el modo en que lo hará quien actúa con mansedumbre, pues en unas circunstancias se mostrará irritado y en otras mantendrá la calma. Nada debe animar a pensar que aquí se propicia una suerte de salida relativista a la aporía de la decisión. Por el contrario, se previene con respecto a los sedicentes catecismos éticos, de los que no cabe extraer provecho alguno cuando se trata de actuar. A pesar de la palmaria diferencia objetiva entre ambas conductas —el que se irrita y el que muestra tranquilidad de ánimo—, las dos quedan enlazadas en el alma del agente por obra de una elección [*proaíresis*] que no puede escindirse de una situación determinada. Todos conocemos por experiencia que «lo sabio [*tò sophòn*] es siempre lo mismo, pero lo prudente [*phrónimon*] varía»[76], si bien la variación de lo se-

---

[72] *EN,* II 3, 1104 b22-23. B. Williams ha propuesto en su trabajo *Shame and Necessity* una lectura de la concepción griega de la acción, que, partiendo de Homero, polemiza expresamente con la interpretación sobre la misma cuestión, ya clásica, de B. Snell. Un mesurado balance de la aportación de Williams —véase principalmente el cap. II de la ob. cit., págs. 26-27 y 32-33— a la teoría de la acción en Aristóteles lo encontramos en P. Ricoeur, *Parcours de reconnaissance,* págs. 121 y sigs. Nos apoyamos en las propuestas de Williams para señalar una línea de trabajo que aquí no podemos desarrollar, pero que estimamos fructífera para la lectura que defendemos de la *Ética a Nicómaco*. El análisis de Williams parte del supuesto de cierta continuidad en el planteamiento de la elección en Homero y Aristóteles, de suerte que allí donde el primero sitúa la intervención del dios, al que curiosamente sólo el héroe ve y escucha, el segundo remite a la delimitación discursiva o lógica del bien a la luz de las circunstancias. Podrían enfocar este diálogo entre la poesía homérica y la ética aristotélica pasajes como *Il.,* canto I, vv 188-221, canto X, vv 503-514, canto XV, vv 80-83 y canto IX, vv 600-605 y 696-703. De la *Odisea* pueden cotejarse los siguientes extractos: canto III, vv 26-27 y canto IV, vv 712-713.

[73] *EN,* II 9, 1109 a24.

[74] *EN,* II 9, 1109 a34-1109 b7. No es óbice para la identificación del término medio con lo excelente [*áriston*] el que la acción sea un movimiento [*kínesis*], como se lee en *EE,* II 3, 1220 b27, pues precisamente esa movilidad contribuye a visibilizar el acierto en que consiste el término medio.

[75] *EN,* V 9, 1137 a13-14.

[76] *EN,* VI 7, 1141 a24-25.

gundo no obedece más que a la contingencia de los materiales de que se sirve, no al presunto tono menor de su acierto: el término medio siempre es, por ello mismo, algo excelente [*áriston*] y surge de la pregunta por el «mayor bien de entre los que el hombre puede hacer» [*ho toû arístou anthrópo tôn praktôn*][77]. Produce perplejidad, especialmente si se toma en consideración la extendida adscripción de la ética aristotélica a un planteamiento teleológico, que saber en teoría lo que es la valentía, la generosidad o la justicia sirva tan poco para ponerlas en práctica[78], pero, en efecto, nada distinto encontramos en esta doctrina de la virtud.

Una vez delimitado el horizonte *lógico* de la elección [*proaíresis*], conviene que volvamos por un momento al pasaje de *EN,* II 6, pues su parte final nos permitirá dar un paso más en nuestra explicación. En las últimas líneas leemos que la selección entre alternativas en que consiste el hábito virtuoso, un mecanismo deliberativo en definitiva, es la que realizaría un hombre prudente [*phrónimos*]. Se trata de una inequívoca llamada de atención hacia la presencia de la prudencia —ese estado habitual que no se puede olvidar, una vez manifestado[79]—, allí donde pensábamos disponer únicamente de un hábito resultante de las buenas costumbres. Comenzaremos indagando un poco más el sentido de la expresión «término medio» [*tò méson*]. Aristóteles se cuida mucho de separar el significado en que comparece a propósito del deseo de aquel que tiene cuando lo usamos en el contexto de la técnica o de la proporción aritmética. Lo primero que debe tener claro quien se ocupe de los principios de la práxis es que la posición medial que la virtud determina no se establece con respecto a la cosa misma, sino «con respecto a nosotros»[80]. Esta observación basta para distinguir el término medio identificado por la analogía o proporción aritmética —así, el 6 será la cantidad intermedia entre el 10 y el 2, al ser equidistante a ambos en la serie numérica—, fácil de determinar, y sobre todo, «uno y el mismo para todos»[81], del delimitado por un deseo deliberado [*órexis bouleutiké*]. Este último tendrá ante su mirada el término medio[82] de la obra que es su vida, como el técnico y el conocedor en general tienen ante los ojos el término medio de la obra que producen, aunque el acierto del deseo entraña especial mérito, pues, si bien puede saberse de antemano qué «aspecto» [*eîdos*] tienen las virtudes, no ocu-

---

[77] *EN,* VI 7, 1141 b13.

[78] *EN,* II 4, 1105 b12-18: «Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales; se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo que éstos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán del alma con tal filosofía.»

[79] *EN,* VI 5. Gadamer recuerda —«Zur Vorgeschichte der Metaphysik», en ídem., *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker,* pág. 84s.— que en las clases que Heidegger dedicaba en Marburgo a este pasaje de la *EN* asociaba la *phrónesis* con el *Gewissen* en sentido kantiano. R. Brague menciona esta anécdota en *Aristote et la question...,* cap. III, 20 c); cfr. la lectura de Brague acerca del carácter «inolvidable» de la *phrónesis* en ob. cit., págs. 156-163.

[80] *EN,* II 6, 1106 a27.

[81] *EN,* II 6, 1106 a29.

[82] *Loc. cit.,* 1106 b8-9.

rre lo mismo con la manifestación que tendrán en unas circunstancias concretas. Por ello, «la virtud es más exacta y mejor que todo arte»[83]. Así, pues, la obra de la virtud renace en cada caso en el mundo circundante, poniendo *cada vez* algo de valentía, generosidad o magnanimidad en él, de un modo que no estaba establecido de antemano. Esta «libertad» de la elección humana con respecto al orden de lo fáctico cuenta con dos consecuencias principales. Por un lado, habida cuenta de que el término medio no expresa nada que esté ya dado y presente en la cosa —por ello, no hablamos de *epagogé,* sino de *héxis,* otro cauce para alcanzar los principios—, la misma figura lógica del «término medio», como un implacable cedazo, expulsa sin paliativos ciertas acciones —como el robo o el homicidio— y pasiones —como la malignidad y la envidia—, pues «no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra»[84]. Valga esta doble consecuencia para calibrar la distancia que la virtud toma con respecto al orden de lo cosmológico en Aristóteles, lo que exige escindirla con todo cuidado de la destreza [*deinótes*] y la sagacidad que en general el hombre multimodal [*polútropos*] pone al servicio de la supervivencia en unas circunstancias determinadas[85]. La virtud y la prudencia no son mecanismos adaptativos del hombre al mundo, sino improntas que la razón humana deja en él, custodiadas por la *pólis,* por cuanto es un espacio de memoria organizada[86]. Por otro, casi como un corolario de lo anterior, el aparente relativismo al que antes nos referíamos, que nos hace alabar, en unos casos, a quien no pierde la calma y se mantiene apacible, y en otros, a quien toma el sendero contrario, debe dejar paso a aquello que está solapando en realidad, a saber, la presencia de criterio [*krísis*] y la percepción [*aísthesis*] en la conducta que elogiamos[87].

Las consideraciones precedentes muestran que la función propia de la elección [*proaíresis*] consiste en determinar los instrumentos que se emplearán, frente a quiénes, de qué manera y en qué momento. Esa es justamente la obra de la deliberación —y la elección es un «deseo deliberado de cosas a nuestro alcance»[88]—, que Aristóteles compara con el procedimiento heurís-

---

[83] *Loc. cit.,* 1106 b14.

[84] *EN,* II 6, 1107 a14.

[85] A propósito de la distinción entre *phrónesis* y *deinótes* los siguientes trabajos nos parecen una lectura indispensable: K.-H. Volkmann-Schluck, «Ethos und Wissen in der Nikomakischen Ethik des Aristoteles», en P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos,* págs. 56-68 y H.-G. Gadamer, «b) Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles», en ídem., *Wahrheit und Methode,* págs. 317-329. Añadimos el trabajo de M. Bastit «Sagacité et sagesse», en G. Romeyer-Dherbey y G. Aubry (eds.), *L'excellence de la vie,* págs. 195-215 y el artículo de R. Parellada, «Aristotle's Theory of Practical Theory», del que recomendamos especialmente la lectura de los epígrafes 3 «The interdependence of practical wisdom and moral virtue» y 5 «The reasons for action», cuyo análisis de la atención que el saber práctico dirige en Aristóteles a lo contingente, la situación y los fines de la acción nos ha resultado iluminador en más de una ocasión.

[86] H. Arendt, *Vita activa,* cap. V, § 27, págs. 248 y sigs.

[87] *EN,* II 9, 1109 b23 y VI 8, 1142 a28. La definición del hombre bueno incluye esta capacidad de juzgar lo que debe hacerse en cada caso, véase ob. cit., III 4, 1113 a30-32: «[S]eguramente en lo que más se distingue el bueno [*ho spoudaîos*] es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida [*kanòn kaì métron*] de ellas».

[88] *EN,* III 3, 1113 a10.

tico del que sirven los geómetras para encontrar *analíticamente*[89] las condiciones de posibilidad —de inteligibilidad— de una figura. Pongamos que la figura es el fin concreto proyectado en cada caso, que en último término sólo puede ser la *eudaimonía*. En efecto, la prudencia, como virtud dianoética que dirige la buena deliberación, no delibera sobre lo bueno en sentido parcial, sino «para vivir bien en general»[90] y, así, es un «estado habitual acompañado de razón, verdadero y concerniente a la acción, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»[91]. Si la deliberación no se reduce a la habilidad práctica, estará acompañada por la capacidad manifestativa[92] de la prudencia. Así como el análisis geométrico parte de la solución del problema con el propósito de encontrar los pasos que conducen estrictamente a un resultado que se da por previamente conocido, quien delibera se propone actuar con virtud, es decir, con valentía, con templanza, con generosidad o con justicia. Por ello toma como hipótesis, a modo, pues, de tarima práctica —de solución conocida de antemano—, estos modos de actuar que la ciudad conserva y tutela como memoria colectiva, sabiendo que lo difícil estriba en acertar al «re-actualizarlos» en una situación determinada. Nadie duda acerca de que la valentía, la magnanimidad o las virtudes del trato sean buenos fines. Tampoco el político, el médico y el orador tienen ninguna duda a propósito de lo que buscan: legislar, curar y convencer. Pero todos dedican un tiempo precioso, en un sentido más intensivo que extensivo, a averiguar por qué cauce llegarán a esos fines[93], conducentes en último término al fin final que es la *eudaimonía*.

Aquí surge una dificultad que no ha dejado de suscitar discusión y polémica entre los estudiosos de Aristóteles[94]. En efecto, la deliberación se pre-

---

[89] Pueden verse las definiciones de este procedimiento en Euclides, *Elementos,* l. XIII: «El análisis consiste en tomar como admitido lo que se busca, con el propósito de llegar, por la vía de las consecuencias, a algo cuya verdad se admite» o de Pappus, *Colección matemática,* l. VII, tan apreciado por Descartes (regla IV), a pesar de haber ocultado celosamente los conocimientos alcanzados mediante el útil instrumento del análisis: «El análisis es el camino que parte de lo que se busca como si estuviera admitido, para llegar, por las consecuencias que se siguen, a algo que se admite como resultado de la síntesis. En efecto, en el análisis, suponiendo lo que se busca como ya obtenido, examinamos aquello de lo que se sigue y de nuevo las premisas de las que ese primero procede, hasta que nos remontamos hasta alguna cosa que ya sea conocida o que tenga la función de principio. [...]

En la síntesis, a la inversa, suponiendo ya obtenido lo que se ha alcanzado en último lugar en el análisis, disponiendo en el orden natural los antecedentes del análisis en la posición de las consecuencias y conectando los unos a los otros, llegamos al fin, que es la construcción del objeto buscado».

[90] *EN,* VI 5, 1140 a27.

[91] *EN,* VI 5, 1140 b4-5.

[92] *EN,* VI 2, 1139 a29-30: «[E]l bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto».

[93] *EN,* III 3, 1112 b12: «tôn pròs tà téle».

[94] En este trabajo nos desmarcamos de la línea de lectura abierta por P. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* II parte, cap. III, § 2, pág. 122: «Lo que sorprende aquí es la ausencia de toda referencia al fin (cuya proyección presupone ciertamente la elección, pero no la constituye) y, aún más, la ausencia de cualidad de este fin. El único ejemplo con el que Aristóteles ilustra su análisis del libro III es característico a este respecto: queremos *(boulómetha)* estar en bue-

senta como una modesta búsqueda de los medios para alcanzar un fin, por lo que en principio podría asignársele un estatuto meramente técnico en el campo práctico. Sin embargo, esta lectura destruiría de raíz lo más propio de la teoría aristotélica de la acción, según la cual los medios del prudente no pueden ser nunca malos ni, lo que constituye una condición previa, quedar determinados por la mera utilidad. Lo siguiente puede aclarar algo más esta peculiaridad. La deliberación no proporciona un horizonte sumamente amplio de acciones, antes bien, delimita el campo de la acción con ayuda de dos criterios, a saber, el de lo que está a nuestro alcance [*tôn eph'hemîn*][95] y el de lo bueno en los términos arquitectónicos que aporta la felicidad[96]. Toda acción se enfrenta, pues, a una doble condición, difícil de satisfacer simultáneamente, de la que quedan huellas bien reconocibles en su aspecto más exterior. Esas dos condiciones las imponen, por un lado, el sumo bien que representa la *eudaimonía* y, por otro, la finitud del agente, dotado siempre de pasiones, insertado en una situación y circunstancias determinadas, a saber, rodeado de «obstáculos» que siempre nos parecen indignos de los dioses, por mucho que los recorramos en una dirección o en otra con la intención de encontrar algo en ellos apto para los inmortales[97]. Si el deseo de llegar a ser felices —el único deseo no perecedero, el que permite que los demás no resulten vanos— descarta determinados fines dirigiendo nuestra mirada a otros, nuestra finitud nos arroja a buscar los medios convenientes para estos últimos. No se trata de que ambas tareas lleguen a identificarse, sino de que la segunda —la deliberativa— se sepa siempre superada por la primera —la que pone sus miras en la *eudaimonía*—. Cuando se rompe este enlace, la figura de Odiseo se impone triunfante y el arrojo de Aquiles, Ayante o Diomedes, que siempre deciden desde un sitio que no está aquí ni ahora, desde la perspectiva de la *gloria* —un lugar en el que quienes indagan qué hacer salen al encuentro de dioses buenos y sabios y

---

na salud y elegimos *(proairoúmetha)* los medios para estarlo. La elección se encuentra desposeída así de toda responsabilidad moral, porque no es posición del fin, sino que elige solamente *ex hupothéseos,* bajo la condición de un fin ya puesto y del que no es responsable. Ya no es el lugar de la responsabilidad, sino de la habilidad. No expresa un principio moralmente calificable, sino un momento, podría decirse, «técnico», en la estructura de cualquier acción. La buena elección no se mide ya por la rectitud de la intención, sino por la eficacia de los medios». Es conveniente mencionar al menos las aportaciones principales a esta polémica, procedentes fundamentalmente de estudiosos franceses de la ética aristotélica: de P. Aubenque, aparte de la monografía mencionada, señalamos «La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?», *Revue des études grecques* 78 (1965), págs. 40-51. Sumamos al artículo anterior los trabajos de C. Natali, «Les fins et les moyens: un puzzle aristotélicien», *Revue de philosophie ancienne* 6/1 (1968), págs. 107-146; P. Rodrigo, «Aristote: prudence, convenance et situation», *L'Enseignement philosophique* 5 (1992), págs. 5-17; D. Lories, «*Proairesis* et *phronèsis:* des moyens et des fins», en idem., *Le sens commun et le jugement du 'phronimos'. Aristote et les stoïciens,* Louvain-la-Neuve, Peeters, 1998, págs. 138-143. G. Fiasse ofrece un balance de la discusión en «Aristotle's phrónesis: a true grasp of ends as well as means?», *Review of Metaphysics* 55 (2001), págs. 323-337.

[95] *EN,* III 3, 1112 a31.

[96] *EN,* VI 7, 1141 b12-13.

[97] *EN,* X 8, 1178 b18.

de hombres mejores que los que les rodean—, pasará a ocupar su lugar en la historia monumental.

Si Homero hacía descender a Atenea para hablarle al héroe al oído —el único capaz de verla y reconocerla— cuando éste vacilaba a la hora de tomar una decisión, Aristóteles propone enfocar el momento de la decisión de la mano de una metáfora geométrica. Es de suponer que una iluminación interior análoga a la que experimenta quien analiza figuras geométricas, en realidad un vestigio de la inteligencia humana como reza la anécdota de Aristipo que encabezaba las ediciones clásicas de los *Elementos de geometría* de Euclides, la experimenta el prudente con respecto a sí mismo cuando delibera. Pero, ¿por qué transpone Aristóteles los términos de una operación decisiva para la acción a los propios de una búsqueda matemática? Es bien sabido que en su obra ética señala en varias ocasiones que no debe confundirse entre el método que conviene seguir a propósito de los asuntos humanos y el adecuado en matemáticas[98]. Igualmente conocido es el pasaje en que se concede que el joven haga gala de destreza en el análisis geométrico, siempre que se admita que ese saber no tendrá aún correspondencia en el campo práctico, repleto de accidentes que dificultan que el *noûs* aparezca como es habitual en él, marcando diferencias[99]. Asimismo, lo que el prudente ve que debe realizarse se compara —es una *aísthesis* semejante— con la visión de un triángulo o mejor, con la identificación de un triángulo como tal, de la misma manera en que, en un momento anterior de la *Ética a Nicómaco,* quien delibera recordaba a un geómetra que averigua las condiciones de construcción de una figura [*diágramma*][100]. Sin perjuicio de que efectivamente la deliberación vaya dibujando o trazando el camino de la acción siguiendo un procedimiento análogo al del matemático, en el primer caso se trata de lo particular y de la experiencia [*empeiría*], mientras que en el segundo el científico no abandona el pacífico y silencioso mundo poblado por los productos de su entendimiento agente. La transposición podría ser una bagatela si no atravesara como una suerte de bajo continuo el conjunto de la obra ética de Aristóteles. Quizá lo que la imagen quiere expresar es el parentesco entre deliberación y análisis geométrico en lo concerniente al amor a la verdad y el rigor con que ambos emprenden y ejecutan su búsqueda, parentesco cruzado en quiasmo con ayuda de la inequívoca heterogeneidad de los materiales manejados. El geómetra tramita con círculos, cuyo centro ha de determinar con arreglo a principios, o con triángulos, cuya equivalencia a dos ángulos rectos debe demostrar, pero en ningún caso se enfrenta a la tarea más difícil, aquella de la que procederá el fruto más bello, raro y laudable para el hombre, a saber, el bien situado en los asuntos humanos, que siempre se encuentra en circunstancias determinadas. La emergencia

---

[98] *EN,* I 3, 1092 b19-1093 a12.

[99] *EN,* VI 8, 1142 a12-21 y *Met.,* VIII 2, 1039 a7: «la línea doble se compone de dos semilíneas en potencia; es su actualización efectiva lo que las divide [*he gàr entelécheia chorízei*]».

[100] *EN,* III 3, 1112 b20-21 y VI 8, 1142 a28-30. Véase el comentario de H.-G. Gadamer del segundo de estos pasajes en su traducción y edición del libro VI de la *Ética a Nicómaco* para la col. «Klostermann Texte», págs. 13-14.

del bien tiene lugar sobre el fondo de la facticidad mundana, no sobre la pizarra académica o la tabula rasa que es la mente del matemático[101]. El virtuoso aristotélico no puede dejar de ser esforzado [*spoudaîos*], esto es, no se dará por contento hasta alcanzar la meta que es la *eudaimonía,* aun a sabiendas, como Aquiles en la *Ilíada*[102], de que ningún *carácter* llega a ser nunca tan fuerte como el *destino,* que siempre lo sobrepuja. Por ello, cuando el carácter llega a imponerse con una provisional victoria sobre el destino —bien reconocible en ese fin innegociable que es la muerte— mediante la realización habitual de acciones buenas, bellas y nobles, el agente encuentra que lo que ha hecho está revestido de cierta eternidad. Siempre hay algo daimónico en la *práxis* que el agente, es decir, su principio, no puede explicar del todo —los ejemplos que se dan para aclarar lo oscuro a través de lo claro a propósito del bien suelen ser técnicos[103], no estrictamente prácticos—, pues encuentra en ella lo más excelente que haya podido hacer en vida. La *eupraxía*[104] es una suerte de regalo que el agente se da a sí mismo. Es más, si la *práxis* no estuviera nimbada por *eso* que vale más que nosotros mismos, tampoco diríamos, con el grado de consenso que evidencia la Grecia clásica, que es fin por sí misma. Ilustran magníficamente este exceso[105] que alberga la *práxis* —compatible a pesar de ello con que lo elegido sea un justo medio—, la amistad [*philía*] y el placer [*hedoné*], preámbulo necesario de la forma de vida teórica en la *Ética a Nicómaco*. Tampoco quien actúa sabe muchas veces de dónde sacó las fuerzas necesarias para realizar una acción valiente, generosa o justa[106], más allá de lo que suele re-

---

[101] Tal es así, que el matemático seguirá hablando de teoremas, axiomas y postulados, incluso podrá enseñárselos a los demás, a pesar de encontrarse, por ejemplo, deprimido o desanimado. El prudente necesita de moderación [*sophrosúne*], no el matemático, «porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicios, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la actuación» *(EN,* VI 5, 1140 b14-15).

[102] *Il.,* canto XVIII, vv 115-126.

[103] *EN,* II 2, 1104 a12-13.

[104] *EN,* VI 5, 1140 b7. La semántica del don, en relación con el bien alcanzado por el virtuoso, no es en absoluto extraña a la *Ética a Nicómaco,* véase IX 2, 1165 a2-4, IX 7, *passim* y IX 8, 1169 a20-1169 b2.

[105] L. Couloubaritsis en el artículo «La philía à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique», se pregunta lo siguiente: «¿no debería albergar toda virtud en el seno de su perfección alguna sobreabundancia que la desborde?», pág. 78. Este trabajo, que nos ha sido especialmente provechoso para la redacción de estas páginas, sostiene que la vida ciudadana, marcada por los límites de la justicia, debe verse sobrepujada en Aristóteles por la comunidad de amigos, es decir, la *convención* exigiría ella misma una *hipérbole* salvífica que, en la medida en que queda «más allá de la *ousía*», permita reconocerla como una totalidad y, así, blindar su autonomía en tanto que convención. Aquí ensayaremos más bien la perspectiva del aislamiento de lo más puro y, por ello, inteligible y divino, de la *práxis* como clave para comprender los libros finales de *EN,* pero no queremos dejar de señalar la deuda contraída con este estudioso y su lectura de Aristóteles. Pueden encontrarse observaciones de gran interés sobre la *philía* aristotélica y su recepción en Ricoeur en G. Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur*.

[106] Un episodio narrado por V. T. Shalamov en *Los cuentos de la Kolyma* (Milán, Adelphi, 1995) —«Las prótesis», págs. 467-470—, describe magníficamente, a nuestro entender, la extrañeza que quien hace el bien siente con respecto a sus propias obras, como si éstas lo superaran en excelencia y no supiera muy bien cómo han podido originarse en un cuerpo mortal.

cordar Aristóteles en estos casos, a saber, que quienes se están acostumbrando a ser virtuosos, una vez llegan a serlo, se desprenden de la tutela educativa y pasan a ser para sí mismos los motores de ese modo de acción[107] y gobernantes de sí mismos. Seguramente tal propósito no se consiga de una sola vez, sino a raíz de la serie, indeterminable por medio de la aritmética o la técnica, de las decisiones que seamos capaces de realizar mientras estamos vivos, de un modo semejante a lo que ocurre cuando comprendemos un teorema matemático o una tesis relativa al ser de lo móvil.

3. LOS FRACASOS DE LA ACCIÓN: EL PESAR Y EL ARREPENTIMIENTO

La ética aristotélica somete a quien actúa a una doble imposición. Por un lado, si el principio de la acción está en el agente y las circunstancias son conocidas para él, será enteramente responsable de ellas. Por otro, los hábitos propiciarán que se hagan ciertas cosas, al tiempo que dificultarán la realización de otras[108]. En los hábitos el agente encuentra su mejor aliado en el peculiar ascenso hacia el bien —que comporta al mismo tiempo un descenso hacia lo más concreto—, pero también el más implacable testigo de cargo en un tribunal que juzgue su carácter, pues le muestran lo que *ya es* su modo de ser y le recuerdan que fue su propia mano la que le condujo, si fuera el caso, a lugares de los que no se vuelve. Nada de ello estaba determinado por la naturaleza, sino que es la escritura de la libertad la que leemos en esa inflexibilidad, cuyos caracteres no sólo llegan a ser casi tan firmes y estables como los de la primera[109], sino que también se enjuician con singular dureza, pues aquí la privación no es la incapacidad de ser del embrión o la de la semilla, sino una falta de la que uno mismo se ha dotado[110]. Con todo, es preferible no comenzar el análisis de los fracasos de la acción con un tono excesivamente trágico, pues el entero campo de lo que se hace de mala gana y con pesar [*ákon*] —el campo de lo involuntario [*tò akoúsion*]— concede cierta tregua a la responsabilidad y la culpa, al aceptar que en ciertos casos el agente no es el auténtico principio de la acción. Habrá perdón y comprensión en los casos que queden debidamente justificados. Nos serviremos del análisis de aquellas acciones que según Aristóteles ni están en poder [*en autó*] o en la mano de uno mismo [*eph'autó*] ni pueden estarlo si uno sigue siendo un hombre y no un dios, cuyo corolario descarta que tras la acción realizada involuntariamente se encuentre el favor o disfavor olímpico.

---

[107] *EN,* II 3, 1104 a32-1104 b4.

[108] *EN,* III 5, 1114 b29-1115 a3.

[109] *EN,* VII 10, 1152 a32: «el hábito mismo es difícil de cambiar porque se parece a la naturaleza», como rezan los versos de Eveno de Paros; cfr. *Ret.,* I 11.2, 1370 a7-8: «lo propio del «siempre» es la naturaleza, así como lo propio del «muchas veces» es lo habitual».

[110] La consideración de la privación [*stéresis*] como una «tenencia» o «posesión» orientadas hacia lo peor, que en el caso del vicio es fruto de la corrupción de los buenos principios, es decir, de los buenos fines de la acción, queda ilustrada en *Met.,* V 12, 1019 b2-10.

Huelga decir que los resultados de la acción nunca están en su totalidad bajo el férreo control del agente, si bien esta indeterminación no repercute en la responsabilidad que aquél tiene sobre lo esencial de lo realizado, si es que el hacer estaba en su mano y le es por ello imputable[111]. El libro III de la *Ética a Nicómaco* establece la distinción entre lo que se hace de grado [*hekón*] y lo que se hace de mala gana o con pesar [*ákon*], adverbios habituales en la poesía homérica[112], que las Éticas retoman adjetivando las acciones como voluntarias [*tà hekoúsia*] e involuntarias [*tà akoúsia*]. La distinción no es baladí, pues lo que ponen en juego suscita el mayor interés de quienes reflexionan sobre la *areté*[113], además de sentar las bases tanto del encomio y vituperio públicos cuanto de la recompensa y el castigo legales. Cuando la acción no reúne las condiciones que aconsejan tomar alguna de estas direcciones, quien juzga lo realizado por otro debe trasladarse al plano de la compasión [*éleos*] y la comprensión [*sungnomé*]. Para fijar la frontera entre aquello de lo que el agente es responsable y aquello que no está en su mano hacer[114] se toman como criterio la fuerza o violencia [*bía*], por un lado, y la ignorancia [*ágnoia*], por otro, al entender que ambos cauces conducen a hacer cosas que uno no quiere hacer, ya sea porque algo o alguien le obliga, ya sea porque la mala fortuna le oculta circunstancias cruciales para llegar a ser efectivamente consciente de lo que en realidad hacía. La dilucidación de ambas vías por las que la acción naufraga denuncia, al mismo tiempo, sendos argumentos falaces acerca de los límites de la responsabilidad moral, que escamotean los resultados de la elección mediante el recurso a la presunta violencia irresistible de las pasiones y a la enajenación transitoria en la que se encontrarían supuestamente quienes se encolerizan *con ayuda de* una borrachera.

Detengámonos en el primer rasgo propio de lo que hacemos a pesar nuestro. Supongamos que una tempestad inesperada cambia el curso de quien se dirigía en una nave en dirección a Atenas, de manera que lo lleva hasta el puerto de Egina. En tal caso la acción ni siquiera se interrumpe, por el contrario, sigue su camino, a pesar de que esa prosecución sólo conserve rasgos banales de la acción realmente querida, del tipo continuar el viaje en lugar de detenerse en el punto en que uno se encuentra. Aparentemente, el piloto realiza las mismas operaciones que le permitirían arribar al Pireo. Pero el caso es que adonde arriba es a Egina. De manera similar, quien se ocupa de plantar unas rosas en su jardín e inesperadamente encuentra, al revolver

---

[111] H. Arendt se ha ocupado extensamente de este rasgo esencial de la acción humana, al que denomina «fragilidad» [*Zerbrechlichkeit*] de los asuntos humanos, compatible con la «monstruosa terquedad de lo realizado» [*ungeheure Zähigkeit des Getanen*], véase *Vita activa,* cap. V, § 32, págs. 296 y sigs.

[112] La terminología ya aparece en Homero. La obra de B. Williams anteriormente mencionada, *Shame and Necessity,* especialmente los caps. II «Centres of Agency» y III «Recognizing Responsibility», es una magnífica referencia para el estudio de la evolución de estos términos desde el mundo de la epopeya homérica hasta Aristóteles.

[113] *EN,* III 1, 1109 b33-34.

[114] *EN,* III 1, 1110 a16-17, 1111 a22-23 y V 8, 1135 a23 y sigs.

la tierra, un tesoro que alguien había enterrado previamente, descubre lo que no quería y se siente afortunado por el sorprendente encuentro. Esa es la manera en que lo accidental —lo *katà sumbebekós*[115]— aparece en nuestras vidas, a saber, como aquello que nunca comparece «en tanto que él mismo, sino en tanto que otra cosa»[116], pues, si bien es cierto que la tempestad o los piratas que embargan nuestra voluntad son efectivamente algo, su presencia suplanta y usurpa el lugar que legítimamente ocupaba otra cosa. Basta con esta nota para que nunca describamos lo que se hace en circunstancias semejantes en términos de acción, sino de pasión o padecimiento. En tales casos el agente se dolerá profundamente y mostrará pesar por los efectos terribles que el azar, experimentado como infortunio[117], o que la malevolencia de otro hombre hayan tenido sobre su vida, pero de lo que está seguro es de haber abandonado el lugar desde el que se puede hablar de uno mismo como principio [*archê*] de la acción. Cuando una fuerza a la que no podemos resistirnos se apodera de nuestra voluntad, reduciéndola a mero espejismo, la intervención que tengamos en lo efectivamente realizado recordará a esos seres inanimados que hacen lo que hacen sin conocimiento, sólo por servir por naturaleza con vistas a un fin determinado, que no han elegido[118]. Quizá de ello resulte una acción considerablemente más potente que la que hubiese estado en nuestra mano hacer, pero ya no la llamaremos nuestra ni estimaremos que haya sido impulsada por nuestra inteligencia deseante. Veremos después por qué razón no se denominan propiamente voluntarias las acciones que no está en nuestra mano realizar, pero cuyos efectos nos satisfacen, incluso alegran y entusiasman.

Esta clase de acciones, que dejan de serlo al desplazarse su principio del interior al exterior del agente, deben distinguirse con cuidado de las llamadas acciones *mixtas,* propiamente voluntarias, a pesar de que en términos generales nadie las querría[119]. Reparemos en los ejemplos propuestos por Aristóteles para ilustrar este modo de actuar tan poco decoroso. Supongamos, por un lado, que un tirano amenaza a un hombre cabal con asesinar a toda su familia en caso de que no denuncie a un hombre que sabe íntegro. Tanto un fenómeno natural como la capacidad de presión que cierto individuo ejerce sobre nosotros vinculando directamente el modo en que respondamos a sus condiciones a la suerte de personas que nos importan cobran el aspecto de un mal inminente y sumamente destructivo para nosotros. Consideremos, igualmente, que la persona que lo sufre no es un valiente, sino un hombre de tantos, un hombre *normal*. Un hombre que no

---

[115] *Met.,* V 30, 1025 a25-29.

[116] *Met.,* V 30, 1025 a28.

[117] Acerca de las notas antropológicas de la fortuna y el infortunio el texto clásico se encuentra en *Fís.*, II 6, 197 b1-17. Véase observaciones de W. Wieland sobre el azar en Aristóteles como *pendant* de la teleología —«una teleología del *como si*»— en *Die aristotelische Physik,* III, § 16.

[118] *Met.,* I 1, 981 b2ss; cfr. *EN,* V 9, 1136 b29-31.

[119] *EN,* III 1, 1110 a9-13.

haya educado especialmente su tendencia a experimentar miedo estará más expuesto a los efectos corrosivos de dicha pasión para el carácter que otro que sí haya hecho frente reiteradamente y de intento a este potente elemento que «altera y destruye» la naturaleza que lo experimenta[120]. Con toda probabilidad la amenaza conseguirá que el miedo [*phóbos*][121] se asiente fácilmente en él y le llevará a preferir la salvación de su propia vida a la de las mercancías que transporta o la de sus allegados en lugar de la de un hombre íntegro. Los ejemplos no son enteramente análogos, pues en la primera circunstancia el comerciante no querría perjudicarse a sí mismo, aunque lo haga en cierto modo al preferir salvar su vida a la conservación del cargamento, mientras que el segundo caso es menos justificable, por el hecho de infligir conscientemente daño a un hombre de bien. La acción mixta, que no se quiere en todo momento, sino únicamente en ciertas circunstancias extremas, revela aquellos rasgos de nuestra alma que nunca nos darán la felicidad, pero debe contar con una casilla en el análisis, pues sería hipócrita silenciar el poder que el miedo ejerce sobre nuestras vidas. Por de pronto, estas acciones un tanto contaminadas por la mezquindad son signo de la combinación entre los dos polos ontológicos que son *noûs* y *zoé,* que casi estaríamos llamados a considerar como pertenecientes a dos mundos distintos, si no contáramos con el magnífico ejemplo de tan dolorosa como placentera convivencia que es el hombre. El animal no teme de la misma manera que nosotros, a saber, por tener ante su mirada enemigos que no existen y fantasmas que cree tan reales como las cosas que le rodean efectivamente. El animal no anticipa su propia muerte con ocasión de un peligro inminente, sin dejar por ello de deliberar y calcular, aunque sea a la desesperada, lo que está en su mano hacer. Tampoco disfruta el licencioso de sus placeres de manera idéntica al modo en que lo hace el animal: quien se deleita en el perfume que desprende el objeto de su deseo o en el olor que emanan los manjares que lo han convertido en un goloso goza con imágenes y representaciones, sin fundirse propiamente con las cosas que apetece[122]. Comparado con el animal, el placer humano, incluso cuando se trata de las *bajas pasiones,* experimenta cierta dilación estructural entre su surgimiento y su consumación que sólo cabe imputar al «interés» que despierta en el *noûs*. Este ejemplo señala que incluso aquello que apetecemos hasta el punto de obsesionarnos con su posesión nos complace también, y quien sabe si fundamentalmente, bajo el aspecto de la imagen, con la forma de una fantasía cabe la que se entretiene hasta el mayor de los licenciosos con una entrega estética comparable a la que el geómetra reserva a sus figuras y teoremas. El licencioso conoce bien el sentido de esa frase de Ibsen, comentada por W. Benjamin, que viene a decir que nada es tan nuestro como cuando lo hemos perdido: el licencioso busca desesperadamente poseer el objeto de su deseo, pero nunca lo tiene

[120] *EN,* III 12, 1119 a22-34.
[121] *Ret.*, II 5, *passim*.
[122] *EN,* III 10, *passim*.

tanto a su disposición como cuando *no* lo ha alcanzado *todavía* o *ya* lo ha disfrutado. La sabia economía instintiva con que el león o el perro saben al vuelo que una liebre está próxima no tiene parangón con la liturgia que el vicioso aplica a los objetos que considera prometedores de placer. Todo esto es cierto. El ser racional mortal no vive como el animal. Pero la contrapartida de esta suerte de rehabilitación racional del cuerpo se ve acompañada por el peso que la salvación de la propia vida tiene para el hombre. No se trata del fin supremo ni del más bello, pero sí de la condición previa para llegar a poner algún cuidado en la virtud y el deber. No tendría demasiado sentido exigir del hambriento la virtud de la liberalidad ni del condenado a muerte una buena deliberación. Lo que las acciones mixtas enseñan acerca de la naturaleza humana podría resumirse en lo que Aquiles le recuerda a Príamo: hasta Níobe, la de hermosa cabellera, pensó en comer tras asistir a la matanza de su entera descendencia[123]. El esfuerzo por inmortalizarnos debe partir de la asunción de esta derrota radical frente a las razones —a la fuerza— de la vida.

Vayamos al segundo rasgo, a saber, el de la ignorancia de circunstancias relevantes para la acción. Quien desconoce lo que hace [*tí*], acerca de qué [*perì tí*] lo hace, donde [*en tíni*], con qué [*tíni*], con qué fin [*héneka tínos*] o de qué manera [*pôs*], ya no tiene su acción en sus manos[124]. Pero incluso la ignorancia tiene su mesura. Nadie que no estuviera loco ignoraría que es él mismo quien actúa —Edipo no es un personaje de la vida práctica común, sino un producto de la reflexión y el arte—. Tampoco debe considerarse ignorancia el fruto de una mala elección, esto es, no es propiamente ignorancia el defecto que manifiesta la elección errónea [*en tê proairései ágnoia*], pues tal operación no es la causa de lo involuntario, sino de la maldad[125]. Podría anhelarse que el insensato fuera al mismo tiempo incontinente, de modo que como un buen guardián de sí mismo se impidiera cumplir lo que pretende, pero eso no cambiaría la esencia de su elección[126]. No se trata aquí, asimismo, de una ignorancia universal [*ágnoia kathólou*], pues merecería castigo por no haber dirigido el agente la atención debida a las circunstancias[127]. Lo que está en juego es la salvación de la elección como principio de la acción, esto es, que de esta única causa [*henós aitíou*] dependa efectivamente *algo,* a saber, el llegar a tener un carácter bueno o malo. La condición para ello reside en mantener que «siempre que está en nuestro poder el ha-

---

[123] *Ilíada,* canto XXIV, vv 602-609.

[124] Basta reparar en la importancia que las circunstancias tienen para ilustrar en qué consiste la virtud ética, en tanto que hábito selectivo. Véase *EN,* II 6, II 9, IV 5 y V 8. Para la enumeración de las circunstancias véase *EN,* III 1, 1111 a4-6. Es de interés el comentario pormenorizado que R. A. Gauthier y J.-Y. Jolif dedican a este pasaje. Desconocer las circunstancias de lo agible provoca que el agente deje de tener la acción en sus manos, véase especialmente págs. 185-189. El listado aristotélico fue recuperado por Boecio y Cicerón en el contexto de la retórica forense.

[125] *EN,* III 1, 1110 b31-32 y 1111 a28-29.

[126] *EN,* VII 2, 1146 a26-27.

[127] *EN,* III 1, 1110 b31-1111 a1.

cer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está en sí»[128]. Por eso no es idéntico «actuar por ignorancia» [*tò di'ágnoian práttein*] y «actuar con ignorancia» [*toû agnooûnta*][129]. Los ejemplos de ignorancia parcial proporcionados podrían ser piezas de una comedia o, mejor dicho, de una tragedia a la que se hubiera desprovisto de toda tensión dramática. Pero eso no significa que no la tuvieran en su primigenio contexto trágico. No parece improbable que estas acciones, poco esforzadas y malogradas, con pesar para el agente, formaran parte de lo que la *Poética* considerara como contenido de su libro segundo, el dedicado al estudio de la comedia. Pero, como ocurre con la trama trágica, la de la comedia tiene un signo distinto de cara al público y fuera del escenario. En escena, dosis moderadas de mala suerte moverán al público a la risa, pero para el sujeto que sufre el error o el infortunio la experiencia se transformará en «pesar y arrepentimiento por su acción»[130]. De nuevo, la otra dimensión de lo involuntario se asocia con la desgracia, sin confusión legítima posible con lo que se hace movido por el apetito [*epithumía*] o la ira [*thumós*]. Es más, los legisladores corroboran el parecer del filósofo, toda vez que castigan doblemente a quienes han cometido acciones vergonzosas por una ignorancia de la que ellos mismos son culpables. Esta decisión política se basa en la certeza de que aquellos agentes «eran muy dueños de poner atención [*toû gàr epimelethênai kúrioi*]»[131], a saber, cuando todavía estaba en su mano el ponerla, en el momento en que aún no habían arrojado la atención y el cuidado de su carácter al abismo, convirtiéndose en injustos o licenciosos. Al licencioso no se le juzga considerando su mal carácter como una enfermedad. Con ello se invalidan todas aquellas excusas que querrían explicar la conducta del borracho haciéndonos reparar en el modo de ser del agente —lo que hace de él un tal [*toioûtos*]— pues ese modo de ser es resultado de una serie de decisiones. Con arreglo al análisis aristotélico, deben distinguirse en todo agente humano dos respectos, en los que reparábamos al comienzo de este trabajo, a saber, el propiamente racional y el que no coincide directamente con la razón, pero al menos está sometido a su influencia. Cuando ambos factores logran un acuerdo, quien actúa siente contento consigo mismo y en lo que hace —«su mente le proporciona en abundancia objetos de contemplación» y se convierte en una suerte de *gnomón* para sí mismo[132]—, pero cuando se produce el desacuerdo, lo que es especialmente patente en el incontinente[133], el

---

128 *EN,* III 5, 1113 b7-8.
129 *EN,* III 1, 1110 b25; cfr. ob. cit., V 8, 1136 a6-9.
130 *EN,* III 1, 1111 a20-21.
131 *EN,* III 5, 1114 a2-3.
132 *EN,* IX 4, 1166 a13-28 y 1166 b6-24 y IX 8, 1168 b28-18; cfr. ob. cit., I 8, *passim.*
133 Se trata de una figura mucho más agradecida que la del vicioso para quien quiere estudiar los principios del mal obrar, pues mientras que el vicio nubla y obtura cada vez más la visión del fin debido, la incontinencia muestra una contradicción a lo vivo entre lo racional y lo apetitivo, como herida existencial; el texto de Aristóteles más claro al respecto se encuentra seguramente en *EN,* VII 8, 1150 b36: «el vicio oculta, mientras que la incontinencia no [*he mèn gàr kakía lanthánei, he d'akrasía ou lanthánei*]».

agente rehúye desesperadamente la soledad y el recuerdo, buscando consuelo en vanos entretenimientos. La vida práctica tiene como objetivo que cada uno se vuelva el mejor amigo de sí mismo[134], pues, bien mirado, lo que pretende la amistad es ampliar sin caer en excesos la experiencia que se tiene de la propia virtud, de manera que un bien frágil alcance cierta estabilidad.

Lo anterior muestra que cuando enjuician nuestras acciones, los observadores no valoran como un mero hecho el acuerdo o contradicción que se ha establecido en nuestra alma entre la dimensión del deseo y la de la razón, pues no se trata en realidad de un punto de partida, sino de un punto de llegada. Por ello, los espectadores y los jueces indagan la historia probable[135] que ha conducido al sujeto hasta ese estado. Y el principal motor de tal cadena de sucesos no se encontrará en una exterioridad para-lógica —en la benevolencia que, por ejemplo, el dios haya tenido con él, predisponiéndole hacia lo bueno—, sino más bien en su interior, en las causas internas que hayan configurado su carácter[136]. Lo que nos parece bueno o malo no es una cuestión de temperamento, sino el saldo arrojado conjuntamente por la educación moral y el diálogo que se establece en el alma entre lo que en ella hay de apetitivo y de racional. En definitiva, lo que el observador imparcial aprecia en el hombre injusto es la historia de una voluntad que se ha acostumbrado a querer cosas injustas y, al progresar esa costumbre, ha terminado por querer *por sí misma* lo injusto. Y el agente es enteramente responsable de esa manera de querer[137], pues «quien hace algo bien, lo hace; pero no necesariamente quien hace algo, lo hace, además, bien»[138]. Ser una piedra o una hoguera evita estas molestas disquisiciones. Los agentes racionales no están programados para actuar de cierta manera y, además, acertar con ella, sino que se ven arrojados a la posibilidad del error, que todo hombre asume como propio cuando se arrepiente, una vez haya comprendido lo que ha hecho. Ese pesar expresa la tensión entre lo que se ha ignorado y el mal que se ha traído al mundo: se reconoce lo segundo como *hecho,* pero hay licencia para dejar de ocupar el lugar del *principio*. Si la ignorancia ha sido causada por uno mismo, entonces, a diferencia de los casos propios de involuntariedad, se afirmará que uno es principio inequívoco de la acción destructiva producida. Además, se le castigará dos veces, toda vez que se le exigirá cumplir la pena correspondiente a los perjuicios objetivos, a la que se sumará la que parezca más ajustada simbólicamente a la decisión por la que se concedió a sí mismo la licencia para actuar así. No habrá, pues, excusas en un contexto en que la borrachera o un comportamiento descontrolado nos dejen

---

134 *EN,* IX 8, 1168 b9-10.

135 A falta de la mirada penetrante del mítico Linceo, del que se habla en el *Protréptico,* 105.

136 *EN,* III 5, 1114 b2-24 y III 4, *passim*.

137 De nada servirán los argumentos que animan a reconocer en la voluntad una suerte de potencia irracional (véase *Met.,* IX 2), que como el fuego, el aire o el agua toma siempre una dirección inequívoca, a saber, la que la naturaleza establece; véase *EN,* III 5, 1114 a13-19. Por el contrario, la voluntad humana crea mundo al valorar lo que encuentra en él y reaccionar ante ese encuentro con buena disposición o con rechazo.

138 *Met.,* IX 2, 1046 b29.

en una situación delicada ante el juicio de los otros. La doble condena refleja que la pena del legislador tiene muy en cuenta el calado moral de la acción, y aun reconociendo que al no moderado le resultará mucho más difícil que al templado ajustarse a lo bello, lo justo y lo noble, no olvidará que en algún momento de su vida estuvo en la mano de aquel no ser el tipo de hombre que es ahora. Ese malhadado instante en el que su vida se desencaminó recobra la vivacidad del presente para aquel a quien las leyes de su ciudad han condenado legítimamente, en un juicio vicario de aquel otro que se produce en el interior de su alma, pues es allí donde con mayor fuerza comparece el *noûs*.

La lectura que venimos realizando de la acción en Aristóteles explora lo que hacemos desde sus primeros principios y causas. Y esos principios no remiten nunca a un dios, sino a un verdadero agente, para el que actuar comporta correr riesgos, entre los que se incluye que la voluntad actuante haya sido embargada y su libertad enajenada. A la luz de este supuesto se esclarecen varias tesis. En primer lugar, ningún dios puede hacer que una acción humana sea algo bueno o malo. En segundo lugar, alguien que actúe como una marioneta forzada por otro, es decir, contra su voluntad, merece comprensión y perdón por las acciones que realice en tal estado. Pero, si se ha convertido en una marioneta por su propia voluntad, su acción sólo merecerá condenas. Por último, siempre que el agente haya sabido lo que hacía, aunque su saber se mezcle con el pesar de quien realiza una acción mixta, clasificaremos su acción como voluntaria. Sin embargo, vuelve a ser necesario hacer al respecto algunas matizaciones. Haber incendiado la casa del vecino a cuenta de una borrachera merecerá mayor vituperio que haberle partido la cara al vecino porque nos ha ofendido gravemente, especialmente si no lo ha hecho sólo una vez, sino repetidas veces y arbitrariamente, llevando al límite la tolerancia exigible a cualquier hombre. Esta última circunstancia es esencial para comprender la valoración que le merece a Aristóteles la injusticia generada por un arrebato de cólera que no responde a los rasgos del dolo o la premeditación. Aclaremos un poco esto. Por de pronto, llamará la atención del lector de la *Ética a Nicómaco* el interés por enfocar al verdadero agente de la acción cuando el acceso de ira —y los daños consiguientes— está justificado, pues ese sujeto irritante es en realidad el primer principio de una situación que en sí misma resulta indeseable[139]. Esta lectura no sería posible si la noción aristotélica de *práxis* no tuviera en el dios el

[139] *EN,* V 8, 1135 b26-28: «Se juzga con razón que las acciones que proceden de la ira no son intencionadas, porque la iniciativa no la tiene el que obra movido por la ira, sino el que le irritó»; cfr. la valoración de la *práotes* como la virtud que trata con la pasión de la ira en *EN,* IV 5. Nada en este caso que analizamos ahora invalida la ratificación aristotélica de la sentencia socrática según la cual es peor cometer injusticia que padecerla, recogida en *EN,* V 11, 1138 a29-33, pues el individuo que reacciona violentamente por el trato insoportable que otro le depara causa efectivamente un daño, y se equivoca por ello, pero el daño no tiene a su vez como causa la maldad. Un trabajo recomendable sobre la injusticia perdonable en Aristóteles es «La contribución de Aristóteles a la teoría jurídica» de R. Sorabji, cap. XVI de *Necesidad, causa y culpa,* págs. 405-418.

referente último de lo que hacemos en el mundo[140], pues todo agente aspira a satisfacer los rasgos propios de una actividad que tiene en sí misma su propio fin, a saber, que tiene en la elección que la ha generado algo parecido a un primer motor inmóvil. A esta luz cobra sentido no sólo reparar en que las buenas obras realizadas por un sujeto las ha impulsado en último término el generoso apoyo económico brindado por un benefactor, sino también que se haga del recurrente desprecio mostrado por un igual el motor primario de un enfado comprensible. Desde este punto de vista, la *philía* que los benefactores sienten por aquellos a quienes benefician incrementa la fuerza y valía de lo que se hace por el hecho de haber puesto las condiciones de posibilidad de la acción de otros, de la misma manera que el ultrajador recalcitrante se convierte en el urdidor de la ira de otros hombres, por lo que debe cargar con la responsabilidad de los daños que su comportamiento incivil haya producido. El primer individuo contempla amorosamente las obras de su beneficiado como Pigmalión su creación[141], mientras que el segundo querría haberse sustraído, tras su taimado plan de acción, a la mirada de los curiosos, pero su propia obra le traiciona. Esta vez la obra no es un hombre agradecido de por vida por el regalo recibido, sino un hombre descontento e irritado, de conducta nada solapada[142], cuyo desasosiego irá dibujando en negativo la silueta de este otro agente bellaco que, como todo hombre malo, «puede hacer mil veces más mal que un animal»[143]. Así, pues, hay acciones que consideramos nuestras a pesar de que no las hemos realizado directamente, por haber pasado a ocupar la posición del espectador. Tal modo de proceder nos lleva hasta un hombre que quiere imitar al dios en la medida en que sus fuerzas se lo permitan, imitación que, dado que la voluntad humana es capaz de elegir tanto lo bueno como lo malo, conserva una ambigüedad disconforme con un ente divino.

Cuando se hace arqueo de la delimitación aristotélica de lo involuntario en el libro III de la *Ética a Nicómaco* se advierte en seguida que la búsqueda está dirigida por un supuesto inequívoco, a saber, el no responsabilizarnos de acontecimientos de los que no hemos tenido noticia ni antes ni durante la acción realizada. Tampoco de lo que hemos producido sólo desde un punto de vista físico, pero no anímico, supuesto que no fuera nuestra intención herir cuando la mano ajena se apoderó de la nuestra para dirigirla fatalmente al homicidio. En estos casos se produce un corte innegable entre lo que el agente quería y lo que efectivamente tuvo lugar, de suerte que en tal resto no está rezagada ninguna razón, ni siquiera una razón que, por ser de naturaleza divi-

---

[140] *EE,* VIII 3, 1249 b13-14: «Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes».

[141] *EN,* IX 7, 1167 b30-1168 a20.

[142] Ingenuidad que hace del incontinente por ira un individuo más fiable que el que lo es por apetito, pues «la ira [*thumós*] [...] obra abiertamente [*phanerós*]» *(EN,* VII 6, 1149 b14-15), a diferencia de la solapada hija de Chipre que es Afrodita.

[143] *EN,* VII 6, 1150 a7-8; cfr. 1149 b19-21: «Además, nadie ultraja [*hubrízei*] a otro a disgusto, y todo el que obra con ira, obra a disgusto, mientras que el que ultraja lo hace gozándose en ello».

na, nos sobrepujaría. Por el contrario, en ese margen en que se establece lo que se hace contrariado y de mala gana sólo se encuentra la violencia, el caos y el infortunio, lo propiamente *para-lógico*. Pero, pensemos un instante en que ese orden siniestro cambiara de signo, pasando a incorporarse a nuestra vida como un acontecimiento dichoso, del que resultaran considerables beneficios. ¿Acaso sería legítimo llamarlos, por esa razón, voluntarios? La respuesta de Aristóteles es coherente con el planteamiento anterior. Un obrar bien [*eupraxía*][144] que tuviera a su base la fortuna quedaría en manos de lo irracional[145]. No parece haber en ello nada deseable para un ser dotado de razón como el hombre. La protección de los dioses y del *daímon,* entreverada en el término mismo de felicidad, no es ninguna *euporía* práctica, sino más bien un obstáculo epistémico de envergadura si lo que se desea es llegar a ser quien se puede ser. Y no olvidemos que «a condición de volverse otro nadie querría tenerlo todo»[146]. Tampoco lo siguiente: «sería absurdo no elegir la vida de uno mismo, sino la de otro»[147]. El hombre del que habla Aristóteles ensaya por diversos cauces imitar a la divinidad, pero no al precio de dejar de firmar contratos y devolver depósitos, o de renunciar a participar en batallas y entregar como muestra de generosidad parte de su patrimonio, por voluntad de aproximarse a la «actividad de la inmovilidad» en que consiste el dios por propia naturaleza[148]. Nadie en su sano juicio renunciaría a la parte visible de su acción por respeto reverencial o *aidós* hacia la elección que la dirige, pues para ello sería preciso que olvidara su finitud[149]. Ello equivaldría a soñar con convertirse en piloto de navíos sin surcar ningún mar, por considerar que basta con desear algo con la fuerza suficiente para obtenerlo[150]. Los personajes trágicos ilustran un modo contrario de pensar la acción. Antígona no cree

---

[144] *EN,* VI 2, 1139 a34: «pues el bien obrar y su contrario en la acción no pueden existir sin reflexión ni sin carácter [*eupraxía gàr kaì tò enantíon en práxei áneu diánoias kaì éthous ouk éstin*]».

[145] *EE,* VII 2, 1247 a1-15.

[146] *EN,* IX 4, 1166 a19-20.

[147] *EN,* X 7, 1178 a4. Nos han resultado de especial utilidad los comentarios de C. Natali sobre las razones por las que Aristóteles niega que la actividad del dios sea propiamente una acción, en «Activité de dieu et activité de l'homme», ob. cit., págs. 104-107.

[148] Suele leerse el célebre pasaje de *EN,* X 8, 1178 a28-1178 b18 como una declaración de desprecio hacia lo que hay de excesivamente humano en las acciones virtuosas guiadas por la prudencia, pero a la luz del texto que sigue a este contraste bien podría considerarse el pasaje como una reivindicación de lo necesario, al menos para nosotros los hombres, que hay en actuar así, siempre en ciertas circunstancias y de cierto modo, si tenemos la intención de mostrar nuestra elección, que de otra manera permanecería invisible; cfr. ob. cit., VII 14, 1154 b27.

[149] R. Brague se ha ocupado precisamente, en *Aristote et la question*... (cap. III, 21, páginas 164-170), del sentimiento del *aidós,* lindante con el sentimiento mixto de la *aischúne* según Aristóteles, como estructura irrenunciable para el *noûs* presente en la naturaleza humana, de donde destacamos lo siguiente: «[S]i el *aidós* no es el contenido de ninguna virtud, es lo que suministra su objeto a todas las virtudes. No nos enseña nada sobre lo que debemos hacer, sino que *somos nosotros los que* debemos hacerlo», pág. 170. Véase las valiosas observaciones sobre esta reacción anímica, recogida en la literatura griega desde Homero en adelante, en K. Kerényi, *La religión antigua*.

[150] Precisamente en esto consiste la diferencia entre el deseo [*boúlesis*] y la elección [*proaíresis*], véase *EN,* III 2, 1111 b20-30; cfr. ob. cit., II 4, 1105 b12-18.

necesario dar razón de su voluntad de rendir los debidos honores funerarios a su hermano Polinices. Ninguna deliberación la ha conducido hasta esa convicción, de la misma manera que tampoco pretende convencer a Ismene ni a Hemón para que secunden su acción. Éstos sólo la seguirán en el momento en que *vean* que ese camino es el único posible. La seriedad que comporta todo personaje de destino es directamente proporcional a la resistencia que oponga a la propuesta de explicarse. Para un personaje trágico no ha lugar el desnivel entre el bien en sí y el bien que a cada uno se le aparece como tal[151]. Quien se explica ante otro ya admite con ello que puede no estar en lo cierto y eso no puede permitírselo el personaje central de una acción trágica[152]. Si nos detenemos en el personaje de Edipo, la ausencia de deliberación es aún más patente, pues todos los esfuerzos aplicados a encauzar el mejor cálculo práctico se desorientarán indefectiblemente, por cuanto nunca será Edipo mismo quien se pregunte por lo que hay que hacer y la manera de hacerlo, de manera que el acierto es imposible. En la tragedia la acción no se entiende desde lo que Aristóteles califica como el principio, sino más bien desde una posición que siempre resultará excesiva e hiperbólica[153], al menos para una lectura aristotélica de la virtud.

4. LA PRÁXIS Y LA DECISIÓN: CONTEMPLACIÓN Y DIVINIZACIÓN

El saber, eminentemente práctico, en que consiste la prudencia [*phrónesis*] es virtud dianoética precisamente por saber de antemano que no tiene la última palabra en el campo de la *práxis*. Como el buen médico, la prudencia «no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor»[154], sino que se deja orientar teleológicamente por ésta, fijando una disposición arquitectónica entre lo particular y lo universal que permite reconocer un res-

---

[151] *EN,* III 4, 1113 a21-23.

[152] El trabajo de M. C. Nussbaum, «La *Antígona* de Sófocles: conflicto, visión y simplificación», recogido en *La fragilidad del bien,* págs. 89 y sigs., nos ha resultado especialmente iluminador con respecto a la noción de acción que devuelve la tragedia griega clásica. Véase la presentación de lo específico del personaje movilizado por el *páthos* en su sentido griego en G. W. F. Hegel, *Estética* (ed. de H.G. Hothos), I parte «La idea de lo bello artístico o el ideal», 3. «Lo bello artístico o el ideal», B. «La determinidad del ideal», II. La acción, b) los individuos actuantes; trad. por A. Brotóns.

[153] Véase con respecto a la presencia de la tragedia griega como infraestructura de la teoría aristotélica de la responsabilidad el excelente trabajo de S. Saïd, *La faute tragique,* págs. 22 y sigs. Entre la bibliografía centrada en esta cuestión que hemos podido consultar nos sentimos más próximos a los trabajos de K. von Fritz, «Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der grieschischen Tragödie», in: Id., *Antike und Moderne Tragödie,* Berlín, 1962; J. M. Bremer, *Hamartía, Tragic Error in the* Poetics *of Aristotle and in Greek Tragedy,* Amsterdam, 1969 y S. Østerud, «Hamartía in Aristotle and Greek Tragedy», *Symbolae Osloenses* 51 (1976), págs. 65-80. Una monografía sobre el error en la tragedia sofoclea de singular provecho para el estudio de la ética aristotélica es *El saber del error,* de R. Orsi, Madrid, Plaza y Valdés, 2007.

[154] *EN,* VI 13, 1145 a6-7. Véase J. M.ª Zamora, «Sophía y Phrónesis en Aristóteles» (véase bibliografía final).

pecto sólido e inamovible en lo más cotidiano y común[155]. La deliberación es, sin duda, el taller o laboratorio en que esa combinación tiene lugar. Precisamente por no ser un cálculo neutral de las posibilidades que tenemos a mano —que el mundo nos brinda—, los componentes exclusivamente noéticos de la deliberación, a saber, los aportados por la prudencia, se dejan aislar, en un ejercicio de depuración analítica, para configurar una forma de vida consistente en teorizar, en ejercitar lo que hay de *noûs* en el alma. Si esta *dúnamis* no se encontrara ya en la obra de la prudencia, las frecuentes comparaciones con el proceder del geómetra, en lo que nos detuvimos en la sección anterior, carecerían de sentido[156]. Ahora bien, la viabilidad de la analogía con esas imágenes no hace sin más del prudente un *theorós*. Al contrario, el prudente quiere ser *theorós,* pero en medio del mundo y frente a los obstáculos que la naturaleza y la antropología imponen al ejercicio de la virtud.

Con ello llegamos a un punto decisivo para la articulación del presente trabajo, a saber, al nexo entre *phrónesis* y *theoría,* entre las virtudes del compuesto y la virtud separada del *noûs*, pues éste y no otro es el espacio en que aparecemos como inteligencia mortal. La pertenencia del hombre al *noûs,* como veíamos al comienzo con ayuda de pasajes de *Acerca del alma,* se expresa como tendencia hacia lo mejor que hay en nosotros, pero igualmente como una huida y retirada de ese mismo principio, en el que no llegamos a sentirnos nunca del todo en casa. No en vano Aristóteles eligió un ejército que se recompone después de una huida en desbandada[157] como el *phantasma* adecuado para representar el modo en que nos relacionamos con nuestra facultad más divina. Imaginemos que nuestras sensaciones fueran soldados que enviamos a luchar contra el mundo, de manera que, tras captar múltiples aspectos del mismo, retornaran al alma mostrando orgullosamente las heridas que el enemigo hubiese infligido en su cuerpo. Imaginemos que esa misma soldadesca sensible hubiese tenido ya bastante con unas cuantas escaramuzas mundanas y se batiera en retirada: entonces se detendría primero un soldado, luego otro, luego otro, hasta recuperar todos el orden del principio. Lo que les ocurre a los soldados es lo que nos ocurre a nosotros cuando vemos de lejos a Calias, sin saber al principio quién es exactamente, pero advirtiendo después que se trata de él —de un conocido— e identificándolo, en último término, no sólo como *este* hombre que

---

[155] Estabilidad que vuelve comprensibles afirmaciones como la que encontramos en *EN,* I 10, 1100 b12-17. De la mano del estudio, del aprendizaje y del cultivo de las ciencias los hombres también salen al encuentro de lo aportado a esos saberes por otros hombres ya muertos —véase *Met.,* II 1, 993 b13 y sigs.—, con los que contraen una agradecida deuda en el progreso hacia el saber, pero, en el caso de la prudencia, el saber tiene aún más mérito, pues versa sobre ellos mismos, lo que supone sortear los engaños generados por los fantasmas que habitan en el fuero interno.

[156] En *Acerca de la memoria y la rememoración,* 449 b31-450 a8 se sostiene que el *páthos* que uno experimenta al pensar es muy semejante al hecho de pensar sirviéndose del dibujo geométrico. El geómetra piensa dibujando figuras, es decir, construyéndolas, y el prudente piensa, esto es, delibera proyectando la secuencia de pasos que configurarán su acción.

[157] *Anal. post.,* II 19, 100 a10-b5.

es Calias, sino como un caso del *eîdos* hombre. Sentimos lo singular, pero la diferencia entre la sensación y el conocimiento estriba en que el segundo manifiesta que la sensación fue en su momento lo más claro y cognoscible para nosotros en virtud de su dependencia de un universal: siento el frío de estas tijeras porque existe una forma específica «tijera» con arreglo a la que fabrican tijeras quienes dicen ser entendidos en la fabricación de tijeras. Si bien todo conocimiento comienza, también en Aristóteles, por la experiencia sensible, no todo conocimiento procede de la *aísthesis,* pues será preciso reconsiderar lo que la *aísthesis* anticipa del ser de las cosas en el «orden del principio». De manera que la pregunta oportuna podría ser ahora: ¿el orden en el que llegan a disponerse los soldados no lo conocían éstos ya al principio, antes de la retirada? ¿Vuelven a algo ya sabido, al orden que ya tenían antes de la batalla? Parece que no. Aristóteles no presenta a los soldados dispuestos en la formación adecuada antes de la batalla, como si esa escena no le correspondiera a nuestra alma. Sólo llegan a conocer el orden del principio al final, al batirse en retirada y resguardarse en el alma. Podría decirse que los *soldados-sensaciones* nunca han conocido un antes distinto del lanzarse a la batalla, no han visto lo que hay antes ni tampoco verán lo que hay después, porque su única misión es volver a casa con las heridas que el *enemigo-mundo* ha abierto en su cuerpo. No todo en nuestra alma se reduce a sensación, dado que hay algo en nosotros que piensa —dotado, como el general, de una visión sinóptica con respecto al ejército de soldados—, algo impasible, sin mezcla, inmortal y eterno, aunque nosotros no seamos capaces de recordarlo. Esta misma expresión —«aunque nosotros no seamos capaces de recordarlo»[158]— es indicio de un desajuste ontológico fundamental que nos da, por así decir, la medida auténtica del hombre. La eficacia del desajuste se advierte en las elocuentes observaciones del libro X de la *Ética a Nicómaco* en las que se señala que la actividad del *noûs* es prometedora de la más perfecta felicidad [*teleía eudaimonía*], pero excesiva para el hombre[159], si se pretende mantenerla durante toda su vida. Asimismo, volvemos a encontrar la diferencia fundamental que nos constituye cuando se advierte que el sabio no tiene necesidad de los medios a los que recurre la virtud ética (generosidad, moderación, valentía, justicia...), en los que más bien encuentra obstáculos y estorbos para la contemplación [*pròs tèn theorían*], si bien tendrá necesidad de recurrir a tales bienes con vistas a seguir siendo un hombre [*pròs tò anthropeúesthai*][160], precondición, como decíamos antes, de los esfuerzos dirigidos a vivir como los inmortales. En efecto, sin alimentación ni cuidado del cuerpo, la naturaleza humana no estaría en condiciones de ejer-

---

158 *De an.,* III 5, 430 a24.

159 *EN,* X 7, 1177 b27: «tal vida sería demasiado excelente para el hombre».

160 *EN,* X 8, 1178 b3-7: «Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiere a su actividad, sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación, si bien en cuanto hombre, y en cuanto convive con otros, elige poner la virtud en práctica, y por consiguiente tendrá necesidad de aquellos auxilios exteriores para vivir una vida humana.»

citar la contemplación[161]. Las condiciones mencionadas no son una mera servidumbre a la que podamos renunciar potestativamente. Ningún buen amigo nos desearía que nos convirtiéramos en dioses, pues una vez consumada la metamorfosis se disolvería cualquier vínculo amistoso entre nosotros[162]. No puede decirse con mayor nitidez que si se quiere *lo mejor* ha de garantizarse *lo necesario*[163]. La sección del libro X de la que nos ocupamos (caps. 6-8) recoge una suerte de contragolpe experimentado por el sabio, capaz de casi todo, menos de olvidar cuál es su naturaleza[164].

Consideramos que los textos anteriores confluyen en la siguiente observación: el hombre descubre la necesidad de la *theoría* en medio de los asuntos humanos, pero ese descubrimiento influirá a su vez de manera decisiva en las exigencias que quien actúa en el mundo se impone a sí mismo. Aquí es donde se aprecia lo beneficioso de hacer preguntas —como ¿qué es la *eudaimonía?*— que no tienen solución o cuya única solución posible depende de toda una vida. La inviable identificación de la *eudaimonía* con ninguno de los bienes tenidos habitualmente por tales (placer, honor, utilidad...) abre paso a otra manera de habérselas con aquello que la acción pone en nuestras manos, con el fin de indagar si no será más adecuado detenerse en *el modo* —en la forma— *en que ejercitamos la voluntad cuando queremos algo por ello mismo,* sin que el cuidado por el resultado y lo granjeado malverse lo que propiamente de bueno tiene la acción misma —como *enérgeia* en lugar de *kínesis*—. Sólo desde una perspectiva semejante la deliberación aparece como una clase de contemplación, a saber, aquella que no rechaza el pelo, el barro y la basura de lo contingente. Esa es la manera en que el prudente declara su deseo de *no vivir la vida de otro,* por mucho que se le prometa sobrellevar ese olvido de sí en el prometedor *resort* que es la isla de los bienaventurados[165]. La forma de vida conforme a la virtud del *noûs,* cuyo tratamiento es llamativamente pospuesto por Aristóteles y, una vez tratado, rápidamente despachado[166], es el resultado de la máxima depuración de los

---

[161] *EN,* X 8, 1178 b34-36: «Sin embargo, el hombre contemplativo, por ser hombre, tendrá necesidad del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación [*ou gàr autárkes he phúsis pròs tò theoreîn*], sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados.»

[162] *EN,* VIII 7, 1159 a7-10.

[163] Hegel da voz a la misma precondición de la libertad en *Principios de Filosofía del Derecho,* § 127, *Agregado,* trad. cast. por J. L. Vermal, Edhasa, 1999, págs. 223-224: «La vida, por ser la totalidad de los fines, tiene derecho ante el derecho abstracto. [...] Por eso la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, pues con su omisión se cometería a su vez una injusticia y, en realidad, la mayor injusticia, la total negación de la existencia de la libertad».

[164] *EN,* III 1, 1111 a8: «[no podría ignorar] quién es el agente: ¿cómo podría, en efecto, ignorarse a sí mismo?».

[165] Véase Labarrière, ob. cit., 2002, págs. 241-243, se refiere precisamente a la relación que *cada cual* [*hékaston*] entabla con el *noûs* al elegir su vida, siendo esta la parte más *impersonal* de su alma, en los términos de una búsqueda intransferible de la propia identidad, del tipo de hombre que uno es.

[166] *EN,* I 5, 1096 a5 y X 8, 1178 a22-23. Cfr. P. Destrée, «Bonheur et completude», in: Id., ob. cit., págs. 53 y sigs.

componentes noéticos de la prudencia, como si el análisis permitiera expulsar la ganga de la *situación* y quedarse únicamente con la mena de la *decisión*.

El estudio de la amistad insiste en esta misma depuración de lo mejor que hay en la acción. De hecho, el amigo virtuoso de otro virtuoso no renuncia a ninguna de las dimensiones necesarias de la acción humana, a saber, ni a la elección ni a los medios. El amigo que realiza en compañía de otros una misma actividad contempla la decisión que les ha llevado a ella —la contempla, pues, como fin, como actividad que tiene en sí misma su propio fin— sin perder de vista su aspecto móvil. Algo análogo se aprecia en el acceso que tienen a la geometría quienes la practican en común y con gusto [*chaírontes*]: en tales circunstancias asimilan mejor lo estudiado [*katanoôusin*][167]. La perspectiva de que goza el amigo es de carácter teórico. Gracias a la presencia de «otro sí mismo» [*héteron autó*], el virtuoso encuentra abundantes objetos de contemplación no sólo en su mente[168], sino en las obras del amigo. El sabio busca en el amigo una suerte de espejo en el que observar su acción y disfrutar de una visión, lo más continua posible, de lo que de divino hay en sus *performances* prácticas[169]. Siendo la amistad un modo de vida exigido por la práxis, el vínculo amistoso basado en la virtud se establecerá según Aristóteles entre dos excesos, no igualmente rechazables en este caso. Uno, el extremo elíptico, es la *benevolencia* [*eunoía*][170], que permite sentir afecto y tener una buena disposición hacia quien tenemos delante —el actor o el atleta— sin necesidad de hacer nada, de actuar en ningún sentido para experimentar ese deseo. Por esta vía confundiremos la amistad con una elegante inactividad[171]. Si bien es el principio [*archê*] de la amistad, puede malograrse antes de haber pasado al acto. El extremo hiperbólico lo suministran aquellos hombres que renuncian a actuar ellos mismos por mor de una ganancia mayor, a saber, la obtenida cuando se convierten en fundamento de la acción de otros. Un signo de este exceso aparece en el hecho de que las virtudes máximas sean las que reportan bienes a los demás, como ocurre con la valentía, la justicia y la generosidad[172]. Nos referimos a los bienhechores [*euergetoí*][173], que seleccionan de la acción que propician lo mejor, a saber, la parte más noble y duradera. De un hombre que actúa de esta manera puede afirmarse que ha alcanzado la proximidad máxima a un dios con mayor motivo que el amigo, para el que es imprescindible com-

---

[167] *EN,* X 5, 1175 a33-35.

[168] *EN,* IX 4, 1166 a25-26.

[169] No hay mera búsqueda de lo agradable ni de utilidad cuando el sabio parte en busca de compañeros y amigos que incrementen la percepción de lo que hace, sino el intento de evitar que le ocurra con el carácter divino de su contemplación aquello que San Juan de la Cruz manifestará mucho más tarde a propósito del alma enamorada de Dios: «Como el ciervo huyste/ aviéndome herido;/ salí tras ti clamando y eras ydo.»

[170] *EN,* VIII, 2 y 5 y IX 4.

[171] *EN,* IX 5, 1167 a10-11: «de una manera traslaticia, podría decirse que la benevolencia es amistad inactiva [*argèn eínai philían*]».

[172] *Ret.,* I 9, 1366 b4: «la virtud es la facultad de procurar servicios [*he areté dúnamis euergetiké*]».

[173] *EN,* IX 7, *passim*.

partir la acción, es decir, participar en ella como uno más. El bienhechor se comporta frente a la acción que financia y apoya como una suerte de primer motor inmóvil, que dispone de libertad para contemplar su obra, aunque en este caso el «producto» de este peculiar «artesano» sea *vida,* es decir, *actividad*[174]. Como término medio entre ambas perspectivas, la amistad se experimenta preferentemente allí donde hay dos, no muchos amigos[175]. Por ello, el contento que se experimenta al con-sentir [*sunaisthánesthai*] que el amigo es, es decir, que puede sentir y pensar como nosotros, con ocasión de las palabras y pensamientos que intercambiamos[176], es un bien inequívoco para un ser cuya alma es en cierto modo todas las cosas[177]. No está claro que de este sentimiento compartido surja un espacio político. A pesar de que la amistad exista en comunidad[178], la comunidad política, arquitectónica para las demás sociedades, de tipo familiar o profesional (miembros de la misma familia, integrantes de la misma fratría, obreros de la misma edificación, tripulantes del mismo barco, soldados del mismo ejército), no es el modelo aristotélico de amistad —reducido por Aristóteles a la pareja de amigos—. Lejos de ello, la amistad política [*politikè philía*][179] que la *pólis* requiere efectivamente para conservarse y resistir a los cambios revolucionarios, entra con frecuencia en crisis, pues unos aspiran a una parte de beneficios mayor que la que se les entrega y otros se niegan a revisar los términos del acuerdo. Aristóteles se refiere a este fenómeno como *stásis*[180], a saber, el resultado de que un grupo social se niegue a seguir participando de la vida política en las condiciones mantenidas hasta ese momento. La amistad se vuelve, pues, especialmente complicada en el espacio político, donde unos y otros han de ponerse de acuerdo sin contar con la feliz expectativa de consenso de quienes estudian los mismos fenómenos naturales. Pero, al margen de la vida política, dos hombres esforzados y virtuosos pueden experimentar una suerte de

---

[174] *EN,* X 4, 1175 a12-13: «pues la vida es una actividad [*he dè zoè enérgeiá tis estí*]».

[175] *EN,* IX 10, 1171 a14-15; cfr. *EN,* VIII 6, 1158 a10-17. Otro texto de Aristóteles, *Ética Eudemia,* VII, 12, 1245 b20, tuvo cierto éxito en la tradición, pues fue citado abundantemente, si bien siendo víctima de un malentendido. El pasaje de *EE* dice lo siguiente: «el que tiene muchos amigos no tiene ninguno» [*oudeis phílos hoi polloì phíloi*]. Las ediciones de *Vida de los filósofos* de Diógenes Laercio previas a la de Isaac Casaubon (1616) recogían en el libro V —cap. 21— la versión literal que sigue ofreciendo, por ejemplo, Kant en el § 14 de la *Antropología en respecto pragmático,* pero, tras la enmienda introducida por el filólogo ginebrino, la frase cambia su sentido sustancialmente, quedando de la manera siguiente: «El que tiene varios amigos no tiene ningún amigo». Puede encontrarse información prolija sobre la peripecia filológica de este texto aristotélico en G. Agamben, *L'amico,* Roma, Nottetempo, 2007. Cfr. *Metaphysik der Sitten, Tugendl.,* § 46, Ak.-Ausg. VI, 470: «Aristóteles dice: ¡mis queridos amigos, no hay ningún amigo!».

[176] *EN,* IX 9, 1170 b10-12.

[177] *De an.,* III 8, 431 b21.

[178] *EN,* VIII 9, 1159 b30-31 y IX 12, 1171 b34-1172 a13.

[179] *EN,* IX 6, 1167 b2.

[180] Véase N. Loraux, *La ciudad dividida;* cfr. las interesantes observaciones de A. Domènech sobre la ambigüedad de la «amistad política» en Aristóteles en *El eclipse de la fraternidad,* págs. 45-58, véase bibliografía final.

divinización de la existencia[181]. El célebre pasaje en que Aristóteles se refiere al amigo como «otro sí mismo» no funda nada parecido a un sentimiento amistoso dirigido a la entera especie humana. Será la filosofía moral que va de Epícteto a Marco Aurelio la que recurra al diálogo mantenido por la pareja de amigos fuera de la ciudad como sustitutivo de una vida política derrumbada.

Cualquier agente advierte la distancia que media entre la autarquía y excelencia del fin y la menesterosidad de las actividades, específicamente diferentes y parciales, realizadas por quienes colocan los cimientos del templo, estrían las columnas y disponen los triglifos del friso, meros medios para la edificación del templo[182]. Lo que se quiere por sí mismo en este contexto es lo que habrá al final, a saber, lo que quedará del esfuerzo aportado por las cuadrillas de operarios. Sin embargo, la negociosidad de éstos es el medio conducente al fin último y puede decirse que en ella *ya* se encuentra el fin de alguna manera, aunque ello ocurra en régimen de *privación*. La advertencia acerca de la separación esencial entre *movimiento* y *placer* [*hedoné*][183] es condición necesaria para todo análisis de la *práxis* en Aristóteles, pues el placer concede a las actividades dirigidas por las virtudes éticas la única oportunidad de divinización que no las suprime[184], al reducirlas a la virtud separada del *noûs*. La vida de quienes practican la virtud del compuesto «tiene el placer en sí misma»[185] y el placer aureola a la acción con la imagen de su perfección, vuelve más exacto el juicio aplicado a lo que se hace e intensifica la sensación de que se trata de algo propio, que nadie nos puede arrebatar[186]. Los hombres *makároi* no tienen necesidad alguna de lo útil, pero sí de lo placentero, por ello desean convivir [*suzên*] con los amigos que les permiten experimentar placer[187]. Debe considerarse el placer como una noción de singular alcance cosmológico[188], que quintaesencia lo que de divino hay en las acciones del hombre. Es relevante que la estabilidad y casi inmovilidad divinas alcanzadas por las acciones humanas se experimenten con ayuda del eje del placer y el displacer, del que proceden las pasiones. De nuevo, advertimos que la obra propia del hombre consiste en experimentar que lo deseante se vuelve inteligente y que lo inteligente desea con un estilo ine-

---

[181] Incluso el giro catastrófico que pueda experimentar la vida de uno de ellos —de lo que se ocupa *EN,* IX 11— cuenta con más posibilidades de mantener el vínculo amistoso que la ampliación de la amistad a la entera ciudad.

[182] *EN,* X 4, 1174 a24-27.

[183] *Met.,* IX 6, 1048 b18-30. Véase art. de C. Natali, «Mouvements et activités. L'intérpretation de *Métaphysique,* **Θ** 6», en ob. cit., págs. 31-52.

[184] Véase C. Natali, «Action et plaisir», en ob. cit., págs. 109-129; G. Lebrun, «A neutralização do prazer», en ob. cit., págs. 67-89. Nos hemos ocupado de esta cuestión en «El placer, intelección de la acción. Acerca de la trascendencia del sí mismo en la *Ética a Nicómaco*», *Convivium* 20 (2007), págs. 37-63.

[185] *EN,* I 8, 1099 a17.

[186] *EN,* X, 5, *passim*.

[187] *EN,* VIII 6, 1158 a21-25.

[188] R. Brague ha insistido en este constituyente de la *hedoné* aristotélica en «Note sur le concept *d'hedoné* chez Aristote», véase bibliografía final.

quívoco, no en medio de un perpetuo cambio, como lo haría un camaleón[189]. No es legítimo resolver la cuestión de la *eudaimonía* al precio de eliminar la combinación de lo heterogéneo que nos constituye.

Como el dios del que penden como principio último la naturaleza toda y el cosmos[190], también el sabio del libro X de la *Ética a Nicómaco* exhibe una suerte de elección inmóvil y viene a ser una reformulación aristotélica del principio anhipotético[191] de la *práxis*. En efecto, la misma posibilidad de plantear la pregunta por la *eudaimonía* en la que nos deteníamos al comienzo del trabajo tiene sus miras puestas en un principio semejante: nadie aspira a aquel bien perfecto si no toma apoyo en la facultad divina [*theîon*] que hay en su alma y en la única virtud que está separada [*kechorisméne*][192], pero el hecho de que se trate de un límite o causa primera, que cierra la serie de los principios de lo práctico, no ahorra el tener que buscar una y otra vez en el mundo de los hombres el mejor modo de exponer la decisión tomada. Y esto depende de los medios seleccionados. «¿Cómo, si no, se verá que es [liberal, justo, valiente o moderado], o que no es uno de tantos?»[193]. Aristóteles no permite que la seducción que ejercen la excelencia y perfección divinas escamotee la dificultad del bien, al menos la que entraña su consecución para nosotros los hombres. Es cierto que una actividad que consista en contemplar y, tras haber comprendido en que consisten los entes cuyos principios y causas indagamos, en volver reflexivamente sobre lo entendido está magníficamente protegida con respecto al paso del tiempo. Si, por un lado, el planteamiento de la pregunta por la *verdad* teórica en Aristóteles no encuentra satisfacción hasta dar con el dios y la *teología*[194], por otro, la verdad en sentido práctico da forma a esa virtud denominada *phrónesis,* que no habría manera de distinguir de la *deinótes* si no tuviera en la *sophía* su fin, como el médico es sabedor de que su objetivo final es la salud y no las repetidas sanaciones en que consiste su trabajo. La *dialéctica* siempre aparece en Aristóteles como el único camino que queda para resolver la aporía en que nos deja una *teología* válida como modelo científico, pero incapaz de descender al mundo para bregar con los problemas que plantea la *filosofía segunda*. Esta dificultad también afecta a la pregunta aristotélica por la vida buena, por cuanto la *eudaimonía* se refiere eminentemente a aquello que en nosotros es divino y consiste en el ejercicio del pensamiento —«hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad»[195]—, a pesar de que con ello no se facilita el llegar a experimentarla en medio de los asuntos humanos. La prudencia se ocupa de aquello por lo que la sabiduría

---

189 *EN,* I 10, 1100 b5-7.

190 Véase comentario de *Met.,* XII 7, 1072 b13, en P. Aubenque, «Aristote et le problème de la métaphysique», en ídem *Problèmes aristotéliciens,* págs. 124-127.

191 Véase *República,* VII, 533 c-535 a.

192 *EN,* X 7, 1177 b31 y X 8, 1178 a22.

193 *EN,* X 8, 1178 a33-34.

194 *Met.,* II 1, *passim*.

195 *EN,* X 8, 1178 b29-30.

ya no se interesa —de las cosas que son *pròs tò theoreîn*—, en un espacio delimitado por la política y el bien perseguido por esta técnica, pero sabe que todo lo que hace, lo hace por mor de los placeres «admirables por su pureza y su firmeza»[196] derivados del ejercicio de la contemplación. Por su parte, el sabio puede practicar la contemplación aun estando solo, sin perjuicio de que su acción se vea perfeccionada por la presencia de amigos, pero, al no haber dejado de ser hombre, «tendrá necesidad del bienestar externo»[197]. De ello se sigue la necesidad de pensar la *phrónesis* y la *sophía* como dos virtudes conjugadas. Sabemos que no se puede ser prudente sin ser bueno, mas quizá tampoco se pueda ser prudente sin poner las propias miras en aquello por mor de lo cual se dan órdenes[198], aunque ese principio no se tome la molestia de pensarlas, formularlas y declararlas. Por ello, es recomendable que «los hechos y la forma de vida»[199] decidan acerca del mejor modo de conducirse con los otros y consigo mismo, de modo que ambas instancias criben qué hay de aceptable e ilegítimo entre las posiciones que se sostienen sobre los asuntos atinentes a lo que está en nuestra mano hacer. No debe olvidarse que «sin dominar el mar y la tierra se puede ejercitar una actividad noble»[200] ni la afirmación de Solón, según la cual «el hombre moderadamente provisto de bienes exteriores»[201] que haya realizado las acciones más hermosas y haya vivido con templanza llegará a ser feliz. La *eudaimonía* siempre tendrá para nosotros la aureola de lo no domeñable por la mano del hombre. Por ello, no es extraño que otro *dictum* de Solón advierta de la dificultad de encontrar la felicidad antes de haber dado el propio cuerpo como pasto a los perros y las aves de rapiña, como señala el poema homérico. Pero eso no es del todo cierto[202]. No es posible descartar catástrofes vitales como la padecida por Príamo, ni el agente conoce de antemano el carácter que se proporcionará a sí mismo como destino. La lectura de la obra ética de Aristóteles afirma que en el tiempo del que disponen a los mortales no les queda otra que esforzarse para forjarse un carácter firme e inconmovible, para llegar a ser el «cuadrilátero intachable» —del que hablaban poetas como Simónides—, figura geométrica que recuerda a alguien «verdaderamente bueno»,

---

196 *EN,* X 7, 1177 a25-26.

197 *EN,* X 8, 1178 b34.

198 *EE,* VIII 3, 1249 b13-14 y *EN,* VI 12, 1144 a1-8 y VI 13, 1145 a6-11. Recomendamos encarecidamente con respecto a la relación entre *phrónesis* y *sophía* la lectura del trabajo de J.-Y Chateau, «La *phrónesis* et la vérité», principalmente el epígrafe 7 «Les limites de la *phrónesis»,* en ídem (ed.), *La vérité pratique,* págs. 252-261. También será útil la introducción —«Contre une idée mortelle»— de D. Lories y L. Rizzerio (dir.), *Le jugement pratique,* págs. 7-46. Para reparar en la recepción de la *phrónesis* aristotélica en el pensamiento de Kant, con Lipsio, Gracián y Thomasius como intermediarios, son esenciales el texto de P. Aubenque, «La prudence chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale* LXXX (1975), págs. 156-182 y N. Pirillo, *L'uomo di mondo fra morale e ceto,* Bolonia, Il Mulino, 1987.

199 *EN,* X 8, 1179 a18-19.

200 *EN,* X 8, 1179 a4-5.

201 *EN,* X 8, 1179 a10-13.

202 *EN,* I 10, 1100 a13-14: «¿No es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en cierta actividad?»

bienaventurado y, sin embargo, mortal [*makaríous d'anthrópous*][203]. Las diferentes expresiones de la vida buena en Aristóteles se corresponden, así, con las figuras proyectadas por una esforzada geometría de la existencia, que, si bien encuentra en la prudencia su principio constructivo, tiene en la sabiduría un verdadero axioma.

BIBLIOGRAFÍA

Obras fuente

Aristóteles, *Metafísica (Met.),* trad. cast. por T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994 (1.ª reimpresión).
— *Física (Fís.),* trad. cast. por G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
— *Ética a Nicómaco (EN),* ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Araujo, Madrid, CEPC, 1999.
— *Ética Nicomáquea/Ética Eufemia (EE),* introd. por E. Lledó, trad. cast. por J. Pallí, Madrid, Gredos, 1995 (3.ª reimpresión).
— *Política,* ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Araujo, Madrid, CEPC, 1951 (reed.: 1999).
— *Poética (Poet.),* ed. trilingüe por V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1988 (2.ª ed.).
— *Retórica (Ret.),* trad. cast. por Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
— *De anima (De an.),* introd., trad. cast. y notas por T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994 (3.ª reimpr.).
— *Investigación sobre los animales,* introd., trad. cast. y notas por C. García Gual, Madrid, Gredos, 1992.
— *Partes de los animales (PA)/Marcha de los animales/Movimiento de los animales,* introd., trad. cast. y notas por E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel, Madrid, Gredos, 2000.
— *Protréptico,* ed. bilingüe de C. Megino, Madrid, Abada, 2006.
Jenofonte, *Ciropedia,* Madrid, Gredos, 1987.
Kant, I., *Gesammelte Schriften,* Bd. 1-22, (Hrsg.) Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff.
— *Crítica de la razón pura,* trad. cast. por M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2008.
Plutarco, *Vidas de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibíades,* ed. de J. Negrete Medina, Madrid, Akal, 2000.

Otras obras manejadas

Ackrill, J. L., *Essays on Aristotle's Ethics,* California U.P., 1980.
Arendt, H., *Vita activa,* München, Piper, 1998 (10.ª ed.).
Aubenque, P., *Problèmes aristotéliciens. Philosophie théorique,* París, Vrin, 2009.
— *La prudence chez Aristote,* París, Presses Universitaires de France, 1963.
— *Le problème de l'être chez Aristote,* París, PUF, 1997 (1962).

[203] *EN,* I 10, 1100 b20-21 y 1101 a18.

AUBENQUE, P., «La prudence chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale* LXXX (1975), págs. 156-182.
BERTI, E., *Dialectique, physique et métaphysique*. *Études sur Aristote,* Louvain-la-Neuve, De Peeters, 2008.
— «Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele», en A. Alberti (a cargo de), *Studi sull'Etica di Aristotele,* Nápoles, Bibliopolis, 1990.
BLUMENBERG, H.,: *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría,* trad. cast. por T. Rocha e I. Reguera, Valencia, Pre-textos, 2000.
BRAGUE, R., *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam,* París, Flammarion, 2006 (2.ª ed. corregida).
— *Introduction au monde grec,* París, Les Éditions de la Transparence, 2005.
— *Aristote et la question du monde,* París, Presses Universitaires de France, 1988.
— «De la disposition. À propos de *DIATHESIS* chez Aristote», en P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique,* París, Vrin, 1980, págs. 285-307.
— «Note sur le concept d'*hedoné* chez Aristote», *Les Études Philosophiques,* núm. 1 (1976), págs. 49-55.
COOPER, J., *Reason and Human Good in Aristotle,* Harvard U.P., 1975.
— «Contemplation and Happiness: A reconsideration», *Synthèse* 72 (1987), págs. 187-216.
COULOUBARITSIS, L., «La philía à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique», *Cahiers de Philosophie ancienne,* núm. 2 (1970), págs. 25-79.
CHATEAU, J.-Y. (ed.), *La vérité pratique (Aristote, Éthique a Nicomaque, livre VI),* París, PUF, 1997.
DESTRÉE, P. (coord.), *Aristote. Bonheur et vertus,* PUF, 2003.
DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza, 1983.
DOMÈNECH, A., *El eclipse de la fraternidad,* Barcelona, Península, 1993.
ENGELHARDT, P. (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik,* Mainz, 1963.
FIASSE, G., *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur,* Louvain-La-Neuve, ed. de Peeters/Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-la-Neuve, 2006.
GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1999.
— *Aristoteles. Nikomakische Ethik,* Buch VI, edición, traducción y comentario, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1998.
— *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker,* Darmstadt, Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1968.
GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y., *Introd., trad. et commentaire de l'Éthique à Nicomaque,* Lovaina-París, Publications Universitaires-Nauwelaerts, 1958-59.
HARDIE, W., *Aristotle's Ethical Theory,* Oxford U.P., 1968.
HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp),* trad. cast. por J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
— *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* Gesamtausgabe 18, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2002.
— *Platon: Sophistes,* Gesamtausgabe 19, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1996.
KERÉNYI, K., *La religión antigua,* trad. cast. por P. Lorenzo y M. León, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
KONTOS, P., *L'action morale chez Aristote. Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels,* París, PUF, 2002.

Labarrière, J.-L., *La condition animale. Études sur Aristote e les Stoïciens,* Louvain-la-Neuve, De Peeters, 2005.
— «De l'unité de l'Intellect chez Aristote et du choix de la vie la meilleure», en VV.AA., *Hommage a Jacques Brunschvicg,* París, Les Belles Lettres, 2002, págs. 221-243.
Lebrun, G., «A neutralização do prazer», en A. Novaes (dir.), *O desejo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, págs. 73-84.
Loraux, N., *La ciudad dividida,* Buenos Aires, Katz, 2008.
Lories, D. y Rizzerio, L. (dir.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phrónesis,* París, Vrin, 2008.
Morel, P.-M., *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant,* París,Vrin, 2007.
Natali, C., *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote,* Lovaina-París, Peeters, 2004.
Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton, Princeton U.P., 1994/*La terapia del deseo*, trad. cast. por M. Candel, Barcelona, Paidós, 2003.
— *The Fragility of Goodness*, Cambridge, 1986/*La fragilidad del bien,* trad. cast. de A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.
Otto, W., *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens,* Darmstadt, H. Gentner Verlag, 1958.
Palacios, L. E., *La prudencia política,* Madrid, Gredos, 1978 (4.ª ed., correg. y aum.).
Parellada, R., «Aristotle's Theory of Practical Theory», *The Modern Schoolman,* LXXXIII (2005), págs. 1-18.
Ricoeur, P., *Parcours de reconnaissance,* París, Seuil, 2004.
Rodier, G., «La morale aristotélicienne», en *Études de philosophie grecque,* París, Vrin, 3.ª ed., 1969.
Rodrigo, P., *Aristote. Une philosophie pratique. Práxis, politique et bonheur,* París, Vrin, 2006.
Romeyer-dherbey, G. y Aubry, G. (eds.), *L'excellence de la vie. Sur l'éthique d'Aristote,* París, Vrin, 2002.
Saïd, S., *La faute tragique,* París, F. Maspero, 1978.
Schmitt, C., «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 115 (1961), págs. 65-82.
Sorabji, R., *Necesidad, causa y culpa,* trad. cast. por R. Salles, México, UNAM, 2003.
Torrell, J.-P., *Initiation à Thomas d'Aquin,* vol. 2, Fribourg, Éd. Univ. de Fribourg, 1996.
Toth, I., «Das Parallelenproblem in *Corpus Aristotelicum», Archive for History of Exact Sciences* 3 (1967), págs. 249-422.
— «Geometria more ethico. Die Alternative: euklidische oder nichteuklidische Geometrie in Aristoteles und die Grundlegung der euklidischen Geometrie, en S. Maeyana y M. Schramm (eds.), *Prismata. Festschrift für Willy Hartner,* Wiesbaden, Steiner Verlag, 1977, págs. 395-415.
Valdecantos, A., «La moral como anomalía», Barcelona, Herder, 2007.
Vernant, J.-P., «Trabajo y naturaleza en la Grecia Antigua», «Aspectos psicológicos del trabajo en la Grecia antigua» y «Observaciones sobre las formas y los límites del pensamiento técnico de los griegos», en ídem., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* trad. cast. por J. D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983, págs. 253-301.
Vigo, A. G., «Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción,* Madrid, Síntesis, 2008, págs. 53-86.

WIELAND, W.:, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles,* Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 3.ª ed., 1992.

— «Norm und Situation in der aristotelischen Ethik», en J.-F. Courtine (dir.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à P. Aubenque,* París, PUF, 1990, págs. 127-145.

WILLIAMS, B., *Shame and Necessity,* Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1983 (reed. 2008).

ZAMORA, J. M.ª, «Sophía y Phrónesis en Aristóteles», *Taula,* 35-36 (2001), págs. 37-51.

Amistad, diálogo y comunidad. Paradigmas de una crítica a la subjetividad en Aristóteles y Gadamer*

Pilar Mancebo Pérez

> ... hasta entonces no me había sentado en aquellas butacas más que cuando Albertina estaba todavía allí. Me levanté; y así, a cada momento, surgía alguno de los innumerables y humildes yos de los que estamos hechos que ignoraba todavía la marcha de Albertina y había que notificársela; había que anunciar la desgracia que acababa de ocurrir a todos esos seres, a todos esos yos que aún no lo sabían —lo que era más cruel que si hubieran sido unos extraños y no hubieran tornado mi sensibilidad para sufrir—; era preciso que cada uno de ellos fuera oyendo por primera vez estas palabras: «Albertina pidió sus baúles» (...), «Albertina se ha marchado»[1].

Quizá no sea sino el anhelo por dar un sentido global y unitario a la multiplicidad y contingencia de las experiencias vividas lo que se encuentra en esa búsqueda de un tiempo perdido que emprende Proust en el modo de la redescripción de un sí mismo que parece desplegarse en múltiples yos[2], del mismo modo que quizá no fuera sino la palabra, y de modo paradigmático la palabra del poeta, la que encarnara en los pensadores románticos la fuerza evocadora de las múltiples relaciones de lo real que hacen del todo algo uno, una fuerza evocadora que tiene lugar en la forma de un retorno expreso, en la forma de un recuerdo, que tomará en Hegel la forma de una

* La redacción de este artículo ha sido posible gracias a una beca de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación y Ciencia.

[1] M. Proust, *En busca del tiempo perdido. 6. La fugitiva,* pág. 22.

exposición expresa *(Darstellung),* y que no es sino el despliegue de un proceso de formación *(Bildung)* que hace posible la transformación de lo que es en la verdad de sí mismo[3].

De cualquier forma, parece haber en el espíritu humano, si se nos permite la expresión, una suerte de preocupación por la unidad de uno mismo, una preocupación que no se remonta solamente a esa época del espíritu que quedó marcada por la *querelle des anciens et des modernes,* sino, con matices que veremos en lo que sigue, incluso a la filosofía del «socrático Platón y del platónico Aristóteles»[4]. Y es que el problema de la unidad de las partes del alma configura una crítica de Aristóteles a Platón que, según Gadamer, pasa sin embargo por el reconocimiento aristotélico de una idea platónica: la de la amistad consigo mismo, la del amor a sí mismo, reconocimiento que, a su vez, implicaría dejar atrás un viejo prejuicio todavía muy admitido, y sobre todo referido a *La República* y el *Fedro,* según el cual la doctrina platónica de la tripartición no intentaría sino fundamentar una psicología de las facultades del alma. Dejando atrás este prejuicio, alcanza Gadamer una interpretación según la cual la doctrina de la tripartición del alma y del Estado no sería en Platón sino el modo de presentar la problemática de la *autorrelacionalidad (Selbstbezüglichkeit),* de la manera en que algo se relaciona consigo mismo, interpretación que implicaría que sólo se puede hablar de *partes del alma* en un sentido muy restringido[5]. Es en el modelo de la *polis,* dividida en tres estamentos, donde se ve que de lo que se trata es de la unidad en la constitución del todo, pues una *polis* sólo es lo que es cuando no está descompuesta por guerras civiles, sino cuando se constituye como un todo ordenado al que le conviene la virtud de la justicia. En este mismo sentido, el alma es lo que es cuando no se encuentra disgregada, sino cuando viene a converger consigo misma[6]. De ahí que Platón dijera en la *Carta VII* que sólo puede haber amistad allí donde uno es amigo de sí mismo, lo cual no hace sino referirnos casi inmediatamente al concepto aristotélico de la *phi-*

---

[2] R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* cap. 5.

[3] De ahí la afirmación de Hegel, en su «Prólogo» a la *Fenomenología del Espíritu,* según la cual la filosofía sólo puede ser ciencia si se accede a una exposición de la misma: «La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Colaborar a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta de poder negar su nombre de *amor* al *saber* y de ser *saber real*— es lo que me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia está en su naturaleza y la explicación satisfactoria a este respecto es solamente la exposición *(Darstellung)* de la filosofía misma» (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* pág. 14; traducción española de Wenceslao Roces: *Fenomenología del Espíritu,* pág. 21).

[4] H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles* (1978), en *Gesammelte Werke,* vol. 7, págs. 128-227, aquí: pág. 227. A partir de ahora, las citas de Gadamer se harán a partir de la edición de las Obras Completas y con la abreviatura GW, indicando el número de volumen a que nos estamos refiriendo en cada caso, el número de página y, a continuación y entre paréntesis, la edición y paginación castellana, si la hubiera. La traducción de los textos de Gadamer será realizada por nosotros.

[5] H.-G. Gadamer, «Vorgestalten der Reflexion» (1966), en GW 6, págs. 116-128, aquí: pág. 117.

[6] Ibíd., 117 y sigs.

lautía, de la amistad consigo mismo[7]: la estructura de toda verdadera amistad se reconoce en la unificación amistosa y en la unidad de las dos partes del alma, la racional y la emocional, unidad que no es sino como el resultado de un proceso, el de la disolución de un conflicto entre los impulsos y la razón, conflicto plenamente humano que no conocen los animales[8] y derivado de la naturaleza compuesta del hombre[9].

Aristóteles, sin embargo, es consciente de las paradojas derivadas de esta doctrina platónica según la cual uno tiene que ser previamente amigo de sí mismo para poder ser amigo de otros, pues la precomprensión natural de la amistad y del amor a sí mismo parecería contradecirlo. Pues, en efecto, se dice corrientemente amante de sí mismo a aquel que parece codiciar para sí riquezas, honores y placeres, de modo que el amor a uno mismo no sería sino una forma de egoísmo. Pero frente a estas ilusiones de la amistad consigo mismo, que, como consecuencia egoísta de la búsqueda del propio interés, pertenecen también a la naturaleza del hombre y que Aristóteles pone de manifiesto al tratar del sentido peyorativo de la expresión, destaca el estagirita un amante de sí mismo que no busca sino la consecución de los más nobles bienes a los que el hombre puede aspirar. De ahí que la amistad con uno mismo no sea posible más que para el hombre bueno, para el *spoudaios,* para aquel que tiene a la vista la consecución de lo en cada caso bueno[10].

Y es que Aristóteles sabe lo cerca que la *philautía* está del ideal de la autarquía, un ideal que, no obstante, no le es ni posible ni deseable al hombre, pues este, frente al Dios, no puede satisfacer la perfección en la siempre contemplación de sí mismo. Y es que «[d]e que Dios sea independiente y no tenga necesidad de cosa alguna, no se deduce que nosotros no necesitemos de nada»[11], pues, si bien es cierto que Dios está siempre realizando la actividad más perfecta, la actividad contemplativa, no es menos cierto que al hombre esto le es posible sólo durante un breve intervalo de tiempo[12]. De ahí que si hay que darle a la amistad para consigo mismo un valor positivo, no se puede ir en ningún caso tan lejos como para llegar a afirmar que el hombre no necesite de amigo alguno, y ello porque, en la total autarquía, el hombre, que en la comparación con lo divino llega a conocer sus propios límites, se ve como atravesado por una carencia: «[l]o que le falta es precisamente la ganancia que significa la amistad»[13],

---

[7] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* IX, 4, 1166a 1 y sigs.; IX, 8, 1168b 4; también en la *Ética a Eudemo,* VII, 6, 1240b 12.

[8] Aristóteles, *Ética a Eudemo,* VII, 6, 1240b 32.

[9] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* X, 7, 1177b 28.

[10] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* IX, 8.

[11] Aristóteles, *Magna Moralia,* II, 15, 1212b 34, trad. de Patricio de Azcárate; también en *Ética a Eudemo,* VII, 12, 1245b 14. Esta teoría es también la que Aristóteles desarrolla en *Metafísica,* XII, 7. La división de la edición de la *Magna Moralia* de Patricio de Azcárete (véase bibliografía final) difiere de la clásica aquí referida. Los textos aquí citados corresponden en dicha edición castellana al libro II, XVII.

[12] Aristóteles, *Metafísica,* XII, 7, 1072b 14s.

[13] H.-G. Gadamer, «Freundschaft und Selbsterkenntnis» (1985), GW 7, págs. 396-406, aquí: pág. 402.

y ello en razón de ese conocimiento de sí que le es exigible al sabio. Y es que al hombre, en comparación con el Dios, no le es posible la contemplación de sí mismo, el conocimiento de sí, más que por mediación del otro: nos conocemos a nosotros mismos por medio de ese otro que no es sino otro yo: «Nada más difícil, como han dicho algunos sabios, y al mismo tiempo más dulce, que el conocerse a sí mismo, porque ¡qué encanto hay en conocerse! Pero no podemos vernos partiendo de nosotros mismos, y lo que prueba bien nuestra completa impotencia a este respecto es que reprobamos muchas veces en los demás lo que hacemos nosotros personalmente»[14]. No por menesterosidad o necesidad, sino en razón de la excelencia *(areté)* significa mucho el amigo para el hombre[15]. «Así como cuando queremos ver nuestro propio semblante, nos miramos en un espejo, así cuando queremos conocernos sinceramente, es preciso mirar a nuestro amigo, en el cual podemos vernos perfectamente, porque mi amigo, repito, es otro yo»[16].

Pero, como apunta Gadamer, el símil del espejo nos es ya conocido desde Platón[17]:

> El conocimiento de sí no mienta un interés en uno mismo frente al otro, sino que toca a lo común entre el uno y el otro: *katà tó kalón*. No es la particularidad del propio ser lo que uno ve en un espejo semejante, sino lo que es vinculante para él mismo y para el otro, ya sancione o repruebe, y lo que reconoce en el espejo es lo que de otro modo él, en su debilidad, no podría ver correctamente en sí mismo[18].

Y es que, como bien reconociera ya Aristóteles, la base de toda amistad no es otra que la comunidad *(koinonía)*[19], una comunidad que sólo puede construirse en el-hablar-el-uno-con-el-otro: en el encuentro lingüístico de los hombres que tratan de comprenderse es donde se configura el aspecto común que los une.

Y es que, como bien reconoce Gadamer, el resultado de un diálogo que ha salido bien es un cierto poso que ha dejado en nosotros: no es que hayamos experimentado algo nuevo, sino que algo nos ha encontrado en el otro que no nos había encontrado así en nuestra propia experiencia del mundo. Así, la conversación tiene una fuerza transformadora, porque, dejando algo en nosotros, nos ha cambiado. De ahí que diga Gadamer que todo diálogo se encuentre en una genuina vecindad con la amistad, pues sólo en el diálogo pueden verdaderamente encontrarse los amigos para

---

[14] Aristóteles, *Magna Moralia,* II, 15, 1213a 13 y sigs., trad. de Patricio de Azcárate.
[15] H.-G. Gadamer, «Freundschaft und Selbsterkenntnis», pág. 404.
[16] Aristóteles, *Magna Moralia,* II, 15, 1213a 15 y sigs., trad. de Patricio de Azcárate.
[17] Platón, *Fedro* 255d; también en *Alcibíades I,* 133a.
[18] H.-G. Gadamer, «Freundschaft und Selbsterkenntnis», pág. 404.
[19] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* VIII, 12.

construir ese tipo de comunidad *(Gemeinsamkeit)* en el que cada cual permanece el mismo que el otro, porque en el diálogo ambos encuentran al otro y, en el otro, a sí mismos[20].

1. DIÁLOGO Y CONSTRUCCIÓN DE LO COMÚN

> Hay que tener en cuenta que el entendimiento *(Verständigung)* entre los hombres crea tanto un lenguaje común como también inversamente lo presupone. El extrañamiento entre los hombres se muestra en que ya no hablan el mismo lenguaje (como suele decirse); y la aproximación, en que se encuentra un lenguaje común. Es verdad que el entendimiento se torna difícil donde falta el lenguaje común. Pero el entendimiento se torna también bello donde se busca y al final se encuentra un lenguaje común[21].

En todo encuentro entre los hombres, en todo intento de encontrar al otro a través del *lógos,* nos ponemos en camino de encontrar los hitos que nos permitan llegar a un cierto entendimiento con el otro, a un cierto acuerdo. Que este encuentro pueda en absoluto tener lugar no es sino posible por mediación de un cierto acontecer el lenguaje, un acontecer en el que se encuentran esas palabras que se dirigen mutuamente aquellos que dicen estar hablando. Y en este encuentro de esas palabras dirigidas a un hombre, precisamente a ese hombre que se encuentra con nosotros, ante nosotros, y que responde a nuestras palabras con sus palabras, está siempre presente, como presupuesto y como meta, la consecución de un lenguaje común a ambos. Y es que no puede darse entendimiento alguno entre aquellos que no hablan el mismo idioma, de la misma manera que no puede llegarse a entendimiento alguno allí donde se han hablado lenguas completamente diferentes. Si bien el haber hablado distintas lenguas no implica no haber hablado un mismo idioma y, por tanto, no haber llegado a entendimiento alguno (pues es cierto que es posible el diálogo entre hablantes de lenguas diferentes), no obstante, es cierto que un cierto lenguaje común ha de ser presupuesto allí donde ha de acontecer un cierto acuerdo, aunque dicho lenguaje no esté dado de suyo, sino que haya de ser buscado. Gadamer piensa, en este sentido, en esa voluntad de acuerdo que existe, por ejemplo, entre dos hombres que hablan distintas lenguas y que sólo conocen algunas migajas del idioma

---

[20] H.-G. Gadamer, «Die Unfähigkeit zum Gespräch» (1972), en GW 2, págs. 207-215, aquí: pág. 211 *(Verdad y Método II,* págs. 203-210, aquí: pág. 206 y sigs.).

[21] Ibíd., pág. 215 *(Verdad y método II,* pág. 210). La versión española suprime parte de la última frase que aquí citamos, en concreto «donde se busca y al final se encuentra un lenguaje común», viniendo a unir el principio de la misma con la oración siguiente.

Hay que subrayar aquí el campo semántico de *Sprache* en alemán que significa tanto lengua o idioma como lenguaje. Este es el sentido de que Gadamer venga a hablar aquí de un lenguaje común *(gemeinsame Sprache),* allí donde en español decimos de dos personas que se encuentran que *hablan o no hablan el mismo idioma*.

del otro, pero que se sienten apremiados a decirse algo[22]. En este sentido, el lenguaje común es un lenguaje que ha de ser buscado, quizá por medio de la paciencia, el tacto, la simpatía y la tolerancia, con el fin de poder llegar, en algún sentido, a un lenguaje común.

Esto puede entenderse mejor si recordamos el hecho de que «[h]ablar-el-uno-con-el-otro no es primariamente discutir-el-uno-con-el-otro»[23], sino, más bien, el proceso mediante el cual se llega a la construcción de algo común. Decir que tenemos un lenguaje es decir que tenemos un mundo, pues una lengua no es más que una acepción del mundo *(Weltansicht)* por lo hablado y transmitido en ella[24], de manera que «[a]prender a hablar no significa introducirse en el uso de una herramienta ya existente para denominar el mundo que nos es familiar y conocido, sino que significa adquirir la familiaridad y el conocimiento del mundo mismo tal y como nos sale al encuentro»[25]. En este sentido, lo que acontece en el encuentro humano al que llamamos diálogo no es sino un encuentro entre las distintas orientaciones del mundo, entre las acepciones del mundo de cada interlocutor, que, no obstante, no tratan de enfrentarse la una a la otra, no tratan de imponerse la una frente a la otra, sino, más bien, de desembocar en un cierto acuerdo que «transforma a ambas»[26]. Por ello, en el encuentro entre ellas, si es que realmente lo que ha tenido lugar allí es un diálogo auténtico, un diálogo que ha salido bien, se llega a la construcción de algo común que ya no será ni la opinión de uno ni la opinión de otro, ni el lenguaje de uno ni el lenguaje de otro, sino, más bien, ese lenguaje común que andábamos buscando. Lo que acontece en el diálogo es, por ello, el entendimiento *(Verständigung)*.

Ahora bien, como decíamos, todo entendimiento no sólo crea sino que también presupone un lenguaje común, de modo que la cuestión ahora está en ver cómo es posible que de hecho haya un lenguaje común allí donde de lo que se trata es precisamente de la conjunción, del encuentro, entre los distintos lenguajes, entre las distintas orientaciones del mundo de cada interlocutor, para la consecución de dicho lenguaje común. Y es que lo cierto es que, de alguna manera, todo intento de comprensión empieza allí donde lo que acontece es un cierto «acuerdo tácito» *(stilles Einverständnis)* que queda, como de repente, interrumpido, roto. «El esfuerzo del querer comprender empieza, así, cuando a uno le hace frente algo que le sale al encuentro de modo extraño, desafiante y desorientador»[27], de manera que puede decirse que todo intento de entendimiento comienza cuando un acuerdo implícito,

---

[22] Ibíd.

[23] H.-G. Gadamer, «Sprache und Verstehen» (1970), en GW 2, págs. 184-198, aquí: pág. 188 *(Verdad y método II,* págs. 181-194; aquí: pág. 184).

[24] *Wahrheit und Methode,* GW 1, pág. 445 *(Verdad y Método,* pág. 529).

[25] H.-G. Gadamer, «Mensch und Sprache» (1966), en GW 2, págs. 146-154, aquí: pág. 149 *(Verdad y método II,* págs. 145-152, aquí: pág. 148).

[26] H.-G. Gadamer, «Sprache und Verstehen», pág. 188 *(Verdad y método II,* pág. 185).

[27] Ibíd., pág. 185 *(Verdad y método II,* pág. 182).

tácito, se rompe de repente. Esto es aquello a lo que los griegos llamaban *átopon:* aquello que no tiene lugar, que no encuentra su sitio entre los esquematismos de nuestras expectativas de comprensión y que, por ello, nos deja perplejos, lo cual viene a designar precisamente ese asombro que Platón concebía como el principio de todo filosofar[28]. Todo intento de comprensión comienza, así, con una precomprensión interrumpida. Toda creación de un lenguaje común presupone, a su vez, un lenguaje común que no se entiende del todo pero que, de alguna manera, quiere ser comprendido.

En esta posición intermedia entre un acuerdo previo y un acuerdo logrado lo que tiene pues lugar es el desarrollo del diálogo, un diálogo que no es en realidad sino «[e]l modo de realización del lenguaje»[29]. Y es que para Gadamer el diálogo es el lugar donde más propiamente acontece el lenguaje, porque es en el diálogo donde más propiamente puede decirse que acontece ese comprender que no es en cierta medida sino ese comprenderse los unos a los otros que configura la esencia de lo humano. Trazar las líneas sobre las que puede decirse que tiene lugar el diálogo como espacio del acontecer lingüístico fundamental entre el acuerdo y el desacuerdo, no será a partir de ahora sino el modo de manifestar la manera en que puede tener lugar una suerte de acuerdo mutuo entre los hombres.

2. LA PRIMACÍA HERMENÉUTICA DE LA PREGUNTA: DIALÉCTICA Y ESPECULACIÓN

> Preguntar quiere decir abrir *(ins Offene stellen).* La apertura de lo preguntado consiste en la no fijación de la respuesta. Lo preguntado debe quedar en suspenso con respecto a la sentencia confirmatoria y decisiva. Poner al descubierto *(offenzulegen)* lo preguntado de tal manera en su cuestionabilidad es lo que configura el sentido del preguntar[30].

Querer empezar trazando las líneas fundamentales del diálogo con una cierta primacía y anterioridad de todo preguntar no significa sino, en cierto modo, retornar al sentido originario de la dialéctica y, muy concretamente, a la dialéctica platónica. De hecho, Gadamer se declara uno de esos platónicos que adoran esas escenas en que Sócrates trae a sus interlocutores a la desesperación con sus preguntas[31]. Y es que en la pregunta se encuentra el germen de una suerte de puesta en suspenso de las propias opiniones, de toda sentencia firme, de toda declaración, pues diluye toda afirmación en la

---

[28] Ibíd.

[29] H.-G. Gadamer, «Klassische und philosophische Hermeneutik» (1968), en GW 2, págs. 92-117, aquí: pág. 110 *(Verdad y método II,* págs. 95-118, aquí: pág. 112).

[30] *Wahrheit und Methode,* pág. 369 *(Verdad y método,* pág. 440).

[31] H.-G. Gadamer, «Die Universalität des hermeneutischen Problems» (1966), en GW 2, págs. 219-231, aquí: pág. 227 y sigs. *(Verdad y método II,* págs. 213-224, aquí: pág. 220 y sigs.).

cuestionabilidad. Este era el sentido de la *docta ignorantia* socrática, pues con ella se abría el espacio a una negatividad radical[32] acerca de lo que uno mismo creía saber que ponía las bases para el inicio de todo diálogo.

Toda afirmación se torna cuestionable: este es de alguna manera el presupuesto que se encuentra no sólo en el inicio de todo diálogo platónico (y cuando decimos platónico, estamos pensando en el diálogo socrático)[33], sino también de toda experiencia en general. Pues, para que pueda haber diálogo, es preciso encontrar, como decíamos, un punto en el cual el acuerdo tácito venga a ser interrumpido, poniéndose así de manifiesto un desacuerdo fundamental que nos ponga en camino de retornar a un nuevo acuerdo. La pregunta pone, de hecho, las bases para traer a la luz el acuerdo roto, pues con ella viene a ponerse en suspenso la validez de toda afirmación: lo que antes se creía, resulta ahora que quizá ya no sea como creíamos que era. Y esta cuestionabilidad, esta puesta en suspenso de la propia creencia, no es sino una cierta apertura a otra respuesta posible. Por ello la pregunta debe dejar abierto un espacio, pues, «[t]odos sabemos que una pregunta de la que todos conocen la respuesta sólo pueden contestarla los necios. Una pregunta debe plantearse *(sich stellen)*[34], y esto quiere decir que implica una apertura de distintas posibilidades de respuesta»[35]. Por ello no importa tanto que la respuesta dada sea correcta, como que sea razonable. Gadamer recurre aquí a un escrito de Heinrich von Kleist titulado «Sobre la paulatina elaboración del los pensamientos en el discurso»[36] en el que describe la experiencia del examen de licenciatura. Es algo así como esa experiencia que en nuestras universidades españolas se hace en la presentación de una tesis: el miembro del tribunal plantea una pregunta y no importa tanto que la respuesta sea correcta, automática, pues un tipo tal de respuesta también puede darla un ordenador o un papagayo. Lo que se espera de aquel que está siendo examinado es que sea capaz de elaborar una respuesta razonable, de dar una respuesta que siga las implicaciones de lo dicho a partir del espacio abierto por la pregunta. En el dar la respuesta a la pregunta, en el ha-

---

[32] *Wahrheit und Methode*, pág. 368 *(Verdad y método,* pág. 439).

[33] De hecho, para Gadamer no existe en Platón una distinción entre diálogos socráticos, diálogos de madurez y diálogos tardíos, pues, para el filósofo alemán, hay en todos los diálogos platónicos una esencia común que remite, en última instancia, al carácter aporético de los primeros diálogos, pues Gadamer quiere ver «la conexión entre el diálogo socrático y la dialéctica platónica» («Anexo del Prólogo a la reimpresión de la primera edición de *Platos dialektische Ethik»* [1982], en GW 5, págs. 160-163, aquí: pág. 162).

[34] Recordemos aquí la posible confusión entre la forma pasiva refleja y la reflexiva que encontramos en castellano. Gadamer habla aquí de una forma reflexiva: es la pregunta la que se plantea a sí misma, no hay nadie que la plantee. Esto será importante para la concepción del lenguaje y del diálogo como lugar fundamental en el que aquel acontece, como ese espacio en el que el mundo accede a su (re)presentación *(Darstellung)* por sí mismo, como lugar en el que las cosas son independientemente de la conciencia que las piensa, es decir, independientemente de las creencias de los interlocutores.

[35] H.-G. Gadamer, «Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?» (1970), en GW 2, págs. 199-206, aquí: pág. 205 *(Verdad y método II,* págs. 195-201, aquí: pág. 201).

[36] Ibíd.

blar de aquel que está siendo examinado, como en cualquier hablar que se diga tal, lo importante es, pues, «que una palabra dé la otra»[37] y esto no significa otra cosa que asumir el riesgo de decir algo y, al decirlo, seguir las implicaciones de lo dicho. En ello se encuentra para Gadamer precisamente la distinción entre hablar *(sprechen)* y recitar *(aufsagen),* pues cuando recitamos un fragmento sabemos lo que viene después, mientras que al hablar estamos como tratando de hacer que de una palabra se siga otra de la que, sin embargo, aún no sabemos qué se seguirá.

Lo decisivo es, pues, la apertura de un espacio en el que se hace posible poner en cuestión la fijación de toda opinión y dejar en suspenso la cosa con sus posibilidades[38]. Por eso el arte de la dialéctica, tal y como lo concibe Platón en la *Carta VII*[39], es el arte que posee aquel que sabe preguntar y mantener en pie sus preguntas, pues «[e]l arte de preguntar es el arte del seguir preguntando, pero esto quiere decir que es el arte del pensar», un arte que se llama dialéctica porque es «el arte de llevar un auténtico diálogo *(Gespräch)*»[40]. Y lo importante en un diálogo no es que uno trate de argumentar para vencer con su argumentación la argumentación del otro, sino que lo importante de aquel que domina el arte de la dialéctica, de aquel que sabe llevar un diálogo, es hacer que el interlocutor siga los pasos de uno. Para Gadamer esto se pone de manifiesto en la constante aparición de las respuestas afirmativas de los interlocutores socráticos[41], por la cual viene a confirmarse que el interlocutor sigue los pasos que, con su preguntar, viene dando Sócrates. En realidad, lo que se nos revela con ello es que un diálogo no es un enfrentamiento entre dos partes, sino un encuentro de los interlocutores *en la cosa* en disputa *(Streitsache).*

Es pues en el diálogo, como en el modo más genuino de darse el lenguaje, donde tiene lugar la manifestación de la cosa misma: los interlocutores de un diálogo no tratan de defender sus argumentos con contraargumentos, sino que lo que tiene lugar en un diálogo es un modo de proceder que trata de traer a la luz la cosa misma, de reforzar la cosa desde sí misma. El diálogo platónico sirve, en este sentido, como modelo: «[l]a dialéctica, como arte de llevar un diálogo *(Gespräch),* es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de un aspecto *(synhoran eis hen eidos),* es decir, es el arte de la formación de conceptos como elaboración de lo opinado en común»[42].

---

[37] Ibíd.

[38] *Wahrheit und Methode,* pág. 373 *(Verdad y método,* pág. 445).

[39] Platón, *Carta VII*, 341-343.

[40] *Wahrheit und Methode*, pág. 372 *(Verdad y método,* pág. 444). La razón por la que traduzco *Gespräch* por diálogo se encuentra en que considero que la voz alemana guarda una relación directa con el verbo *sprechen* que se perdería en su traducción por «conversación». En efecto, en la voz *diálogo* encontramos la raíz de un cierto hablar *(lógos)* que se pierde en la voz *conversación*. No obstante, hay que pensar que el diálogo al que nos referimos no es sólo un diálogo entre dos personas *(dia)* sino que puede darse entre varios interlocutores, incluso interlocutores de épocas y lugares distintos.

[41] Ibíd., pág. 373 *(Verdad y método,* pág. 445).

[42] Ibíd., pág. 374 *(Verdad y método,* pág. 446).

Hay un modo de ser propio del lenguaje, en pos de la cosa misma, que se realiza en la conversación, en el diálogo, como acontecer del lenguaje que se encuentra guiado por un entrelazamiento de preguntas y respuestas que trata de sacar a la luz la cosa misma sobre la que los interlocutores tratan de ponerse de acuerdo. Y la tarea hermenéutica se sitúa precisamente aquí, como un modo de realización de la conversación, como un diálogo del intérprete con el texto.

> Igual que uno se entiende con su interlocutor sobre una cosa, del mismo modo comprende también el intérprete la cosa que le dice el texto. Esta comprensión *(Verständnis)* de la cosa acontece necesariamente en forma lingüística, pero no de tal manera que una comprensión *(Verständnis)* sea formulada posteriormente en palabras, sino que el modo de realización de la comprensión *(Verstehen),* ya se trate de textos o de interlocutores que le presenten a uno la cosa, es precisamente el venir-al-lenguaje de la cosa misma *(Zur-Sprache-kommen der Sache selbst)*[43].

La experiencia hermenéutica tiene, así, el modo de realización *(Vollzugsweise)* del lenguaje, se realiza como se realiza el lenguaje a modo de un diálogo entre el texto, que puede ser el texto de la tradición, y sus intérpretes. Lo que pasa en la experiencia hermenéutica, como en el lenguaje, es un acontecer de la cosa misma, que cambia la perspectiva de cómo ha de entenderse la relación entre el intérprete y el texto. El intérprete ya no busca el acceso a lo que realmente se quiso decir en este o en aquel texto como condición de posibilidad de su modo de hacer científico, como estaba presente en el historicismo, sino que, más bien, en el encuentro del intérprete con el texto tiene lugar un evento, un acontecer, que «sólo se hace posible en la medida en que la palabra que ha llegado a nosotros como tradición y a la que tenemos que escuchar, nos alcanza realmente como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos»[44]. Este acontecer es lo que Gadamer llama dialéctica del preguntar, según la cual el que pregunta se convierte en realidad en preguntado, pues todo preguntar remite, en última instancia, a quien pregunta, de tal modo que en toda interpretación se convierte el intérprete en punto de referencia, en un verse interpelado por el texto, que le hace poner en marcha su propia concepción del mundo, su propio lenguaje, enfrentándose al nuevo mundo que le sale al encuentro, actualizando, así, en cierta medida, el pasado en el presente[45].

---

[43] Ibíd., pág. 384 *(Verdad y método,* pág. 457).

[44] Ibíd., pág. 465 y sigs. *(Verdad y método,* pág. 553).

[45] Esto queda claro con respecto a la historicidad de la comprensión: «En realidad está el horizonte del presente en constante formación en la medida en que debemos poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. A esta puesta a prueba pertenece el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que procedemos. El horizonte del presente no se forma por tanto sin el pasado. No hay ni un horizonte del presente para sí mismo, ni un horizonte histórico que hubiera de ganarse. *Más bien comprender es siempre un proceso de fusión de tales supuestos horizontes que son para sí mismos*» (Ibíd., pág. 311 [*Verdad y método,* pág. 376 y sigs.]).

En este hablar de la tradición misma a través de la palabra que se actualiza en la persona del intérprete, cambia de lleno también la concepción del objeto, pues ya no hay un ser en sí que se va desvelando, sino que lo que acontece es una suerte de «fusión de horizontes», un verdadero diálogo, en el que algo nuevo surge: cuando la tradición vuelve a hablar emerge algo que la tradición no era antes y que sólo es a partir de entonces. En este sentido el acontecer significa, por parte del objeto, «el ponerse en juego y el desplegarse del contenido de la tradición en posibilidades de sentido y de resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas nuevamente por otro receptor»[46], de modo que se produce una actualización del horizonte de la tradición que abarca el horizonte del intérprete mismo, pues «pertenece a la verdadera comprensión el recuperar de nuevo los conceptos de un pasado histórico de tal manera que contengan a su vez nuestro propio concebir»[47]. En este sentido, todo comprender es una apropiación e interpretación por medio del lenguaje, pero, en cuanto acontecer, ya no es una acción en la que el sujeto interaccione uniendo los horizontes de comprensión propios con aquellos que trata de comprender, sino que, más bien, se da una acción desde las cosas mismas, haciendo que los textos (y veremos que en realidad cualquier ser que pueda ser comprendido) puedan ser respuesta, pero como respuesta a una pregunta real[48].

Es este hacer de las cosas mismas lo que, de hecho, se encuentra en el ejercicio de la dialéctica, tanto la de los griegos como la hegeliana, y es lo que antes calificábamos como el resultado del diálogo como acuerdo. Pensemos en el modo de dialéctica que se desarrolla en el *Menón* de Platón o en cualquiera de los así denominados diálogos socráticos, o en la dialéctica hegeliana, en la que es la cosa misma la que, esforzándose en ser lo que es, llega a convertirse en su contrario del que, a su vez, surge otro nuevo contrario que no es en realidad sino la unidad superada y conservada *(aufgehoben)* de los dos momentos anteriores que, como mencionábamos anteriormente, se han desarrollado desde la cosa misma y que el esfuerzo del concepto ha de lograr determinar siguiendo su necesidad interna. Pensar significa, para la dialéctica, desarrollar una cosa en su propia consecuencia y, en esta medida, también en la experiencia hermenéutica encontramos algo parecido a una dialéctica, que tiene lugar, en consonancia con el carácter lingüístico de toda comprensión, al modo de un acontecer[49] que mucho tiene que ver con eso a lo que llamábamos antes el hablar siguiendo las implicaciones de lo dicho.

El tipo de dialéctica que podemos denominar «hermenéutica», piensa, en este sentido, desde el lenguaje como centro, habida cuenta de la lingüisticidad de toda comprensión, poseyendo el carácter especulativo que define en Hegel la filosofía como ciencia. El concepto de especulación remite, como en la filosofía idealista, a la idea de reflejo, cuyo centro es el observador mismo, de

[46] Ibíd., pág. 466 *(Verdad y método,* pág. 553).
[47] Ibíd., pág. 380 *(Verdad y método,* pág. 453).
[48] Ibíd.
[49] Ibíd., pág. 469 *(Verdad y método,* pág. 557).

modo que una filosofía especulativa es una filosofía que no se entrega directamente a la solidez de los fenómenos, sino que encuentra en el concepto de reflexión su punto de apoyo: una filosofía, un modo de pensar que reconoce en el *en sí* el *para mí*. Pero la referencia de Gadamer a Hegel se centra de modo explícito, en este sentido, en el análisis de la proposición filosófica como proposición especulativa, lo cual le servirá como base para entender en qué sentido podemos hablar del lenguaje como un espacio de apertura.

La proposición especulativa, dirá Hegel, es un juicio, es decir, una atribución de un predicado a un sujeto, sólo por su forma externa, pues en realidad lo que hace es expresar en la forma del predicado la verdad del sujeto. En este sentido la proposición «Dios es uno» no significa que «ser uno» sea una propiedad de Dios, sino que, más bien, en la unidad encuentra Dios su esencia, de modo que el sujeto no queda determinado «como esto» o «como aquello». Este determinar al sujeto «como algo», este decir «algo de algo» no es el modo especulativo de pensar, pues se mantiene en los límites del pensar representativo *(vorstellendes Denken)*[50]. Frente a este, la proposición del pensar especulativo representa la unidad del concepto, que anula la estructura sujeto-predicado: ya no se trata de atribuir un predicado a un sujeto que queda inmóvil como soporte de accidentes, como en el caso de «la rosa es roja», sino que, al decir el predicado la esencia del sujeto, el sujeto está en el predicado y este en aquel, de modo que se supera el modo de pensar representativo en la unidad del concepto. En la proposición del pensar especulativo se produce la anulación, la cancelación, la superación, en cualquier caso, eso que traduce a la palabra alemana *«Aufhebung»*[51], de eso que en el pensar representativo se mantiene en la distinción sujeto-predicado.

---

[50] Hay que recordar aquí la distinción entre (re)presentación como *Darstellung* y representación como *Vorstellung*. La exposición de la filosofía de Hegel, como separada de un cierto modo de entender el conocimiento, nos hace usar aquí el concepto de pensar representativo *(vorstellendes Denken)* en contraposición al modo de pensar especulativo. *Vorstellung,* como se sabe, es la representación subjetiva de un objeto que caracteriza el pensamiento idealista hasta Hegel. *Darstellung,* por el contrario, es un concepto cercano al concepto de mímesis y, por ello, relacionado con la (re)presentación artística, pero también con lo que podría ser una exposición expresa de un tema o un sistema, por ejemplo; en cualquier caso, es un término relacionado con el venir-a-presentación de las cosas mismas.

[51] Sólo explicar aquí lo que significa el término alemán *Aufhebung,* cuyo campo semántico es más amplio que el castellano «superación». Como es sabido, este es uno de los términos centrales en la dialéctica hegeliana, pues es él la condición de posibilidad de que pueda producirse un estadio de desarrollo del Espíritu como incluyendo los anteriores, es decir, lo que, según la terminología fichteana ha venido denominándose «síntesis». «Hay que recordar aquí el doble significado de nuestra expresión alemana *aufheben*. Bajo *aufheben* entendemos ante todo suprimir *(hinwegräumen),* negar *(negieren),* y en esa medida decimos, por ejemplo, que una ley o una institución ha sido suprimida *(aufgehoben).* Pero además significa *aufheben* tanto como conservar *(aufbewahren),* y en este sentido hablamos de que algo se ha conservado *(aufgehoben)* bien» (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* § 24, Añadido 3, pág. 88 y sigs.). En tanto que *aufheben* y su sustantivo correspondiente *(Aufhebung)* contienen tanto un matiz de supresión como uno de conservación, hay que entender la «superación», en un sentido tal que suponga que «algo es dejado atrás», pero, también, que eso que se deja atrás queda, de alguna manera, «conservado».

«Aquí no se llega en el pensar a un predicado que significa algo otro, sino que se ve forzado a retornar al sujeto. No se capta algo nuevo y otro como predicado, pues en la medida en que se piensa el predicado, se profundiza, en realidad, en aquello que el sujeto es»[52].

El análisis de la proposición especulativa manifiesta, así, la importancia que tiene para Hegel el papel de la expresión *(Ausdruck)* y (re)presentación expresa *(ausdrückliche Darstellung)* para la demostración filosófica. La (re)presentación y la expresión definen la esencia de la dialéctica, la *realidad* del pensamiento especulativo, de modo que toda dialéctica ha de ser expresa, (re)presentada *(dargestellt),* adquiriendo así la dimensión de un proceso ontológico. La expresión no es una simple emanación de lo subjetivamente imaginado, sino que «es el venir-a-la-existencia del espíritu mismo, su (re)presentación»[53]. La proposición especulativa, así, anuncia el movimiento dialéctico de la realidad misma que, como decíamos más arriba, consiste en «entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él»[54], pues la proposición especulativa remite de por sí a la totalidad de la verdad, sin ser o decir ella esa totalidad: la proposición especulativa exige una exposición *(Darstellung)* dialéctica, de modo que toda proposición especulativa remite a la totalidad del sistema, a la totalidad de las determinaciones superadas y que se van conservando en las etapas sucesivas del movimiento del espíritu o lo que en la *Lógica* adquiere de antemano todas las posibles determinaciones del pensamiento: el concepto. Algo que, en cualquier caso, está siempre ya remitiendo al inicio del «Prólogo» de la *Fenomenología,* donde Hegel hace ver que la filosofía no se encuentra al *final*, sino en el *transcurso* mismo, de modo que la exposición misma del movimiento dialéctico de lo real *(Fenomenología)* o de las determinaciones del pensar *(Lógica)* es siempre ya un estar haciendo filosofía, un estar expresándose en proposiciones que van más allá del pensar representativo[55].

La crítica hegeliana a ese tipo de proposición que dice «algo de algo», que enuncia el ser algo como un ser otro *(lógos apophantikós),* se basa precisamente en la imposibilidad de que en tal tipo de proposiciones descanse ninguna verdad, dado que ellas expresan, frente al todo que queda expuesto en el desarrollo del pensar filosófico, y habida cuenta de que «[l]o verdadero es el todo»[56], la unilateralidad, el pensamiento de la identidad que no posee en sí a su contrario. «Pero esta crítica del enunciado y de la proposición que hace Hegel está referida a su vez a un ideal de enunciación total: la totalidad del proceso dialéctico que es sabido en el saber absoluto»[57]. Y aquí es

---

[52] H.-G. Gadamer, «Hegel und die antike Dialektik» (1961), en GW 3, págs. 3-28, aquí: pág. 14 *(La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos,* págs. 11-48, aquí: pág. 28).

[53] Ibíd., pág. 27 *(La dialéctica de Hegel,* pág. 46 y sigs.).

[54] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...,* pág. 52 *(Fenomenología...,* pág. 36).

[55] Cfr. nota al pie 3.

[56] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...,* pág. 24 *(Fenomenología...,* pág. 16).

[57] H.-G. Gadamer, «Was ist Wahrheit?» (1957), en GW 2, págs. 44-56, aquí: pág. 52 *(Verdad y método II,* págs. 51-62, aquí: pág. 58).

donde reside la principal actualidad de Hegel: «la proposición especulativa no es tanto enunciado como lenguaje»[58].

En este punto, asistimos a la actualización de la dialéctica hegeliana en la dialéctica hermenéutica pensando desde el lenguaje como centro, pues para Gadamer el lenguaje mismo posee en sí algo de especulativo, pero en un sentido completamente distinto: «no sólo en el sentido hegeliano de la prefiguración instintiva de las relaciones lógicas de la reflexión, sino como realización de sentido, como acontecer del discurso *(Rede),* del entendimiento *(Verständigung),* del comprender *(Verstehen)»*[59].

El lenguaje posee una estructura especulativa en la medida en que la palabra da expresión al conjunto del ser, no limitándose a copiar lo que es. Aquí viene a esclarecerse, de alguna manera, el sentido de ese modo de ser del lenguaje que Gadamer viene a considerar con el concepto de (re)presentación *(Darstellung).* El modo y manera como el mundo se (re)presenta a sí mismo en el lenguaje se aleja de ese concepto de mímesis como copia del que se desmarca Gadamer en su análisis de la obra de arte[60], pues en el lenguaje, como acontecer de sentido, no se dice simplemente «algo de algo» *(lógos apophantikós),* pues todo enunciado, toda proposición e incluso toda palabra pone en juego una totalidad de sentido. El ejemplo paradigmático lo encontramos, entonces, en la poesía, pues en el poema se abre un mundo nuevo creado que no copia ni representa la realidad y que, sin embargo, pone en juego una infinitud de sentido. La experiencia hermenéutica, precisamente, trata de captar esta infinitud y, al modo de la dialéctica hegeliana, trata de superar las unilateralidades de sentido, captando la multilateralidad de las relaciones, en una suerte de fusión de horizontes, en una fusión de la acepción del mundo del hablante, de la tradición, y la del intérprete. «De la misma manera que la dialéctica filosófica trae a la (re)presentación *(Darstellung)* el todo de la verdad en la auto-superación *(Selbstaufhebung)* de todas las imposiciones unilaterales *(einseitige Setzungen)* por el camino del aguzamiento y superación *(Aufhebung)* de las contradicciones, así también el esfuerzo hermenéutico tiene la tarea de poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad *(Allseitigkeit)* de sus relaciones»[61].

La estructura especulativa del lenguaje, tal y como es concebida por Gadamer, mantiene lo dicho más allá de su unilateralidad en relación con una multitud de cosas no dichas. Frente a la estructura enunciativa que dice «algo de algo», que es el modo normal en que habla la ciencia y, también, el lenguaje tal y como lo entienden Platón y Hegel, Gadamer se aferra a una concepción del lenguaje que se centra en la palabra viva, en la palabra que se le puede dirigir a uno, que dicta sentencia y que recibe su unidad de esa

---

[58] H.-G. Gadamer, «Die Idee der Hegelschen Logik» (1971), en GW 3, págs. 65-86, aquí: pág. 83 *(La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos,* págs. 75-107, aquí: pág. 103).

[59] *Wahrheit und Methode,* pág. 472 y sigs. *(Verdad y método,* pág. 561).

[60] «El juego como hilo conductor de la explicación ontológica», en *Wahrheit und Methode,* págs. 107-139 *(Verdad y método,* págs. 143-181).

[61] Ibíd., pág. 475 *(Verdad y método,* pág. 564).

comunidad lingüística que es el contexto vital. No es la palabra como unidad mínima del lenguaje ni como unidad ideal de significado, sino la ejecución del habla, el habla continuada en que se fijan los momentos significativos de la misma, la palabra que, en su contexto, guarda toda la riqueza de su polivalencia.

> El significado de una palabra no está ahí solamente en el sistema y en el contexto, sino que este estar-en-un-contexto significa a su vez que el significado no se separa completamente de la polisemia que la palabra tiene en sí, aún cuando el contexto hace unívoco el sentido respectivo. El sentido literal, que corresponde a la palabra en el discurso en el que se encuentra no es manifiestamente sólo lo que está ahí. Hay algo co-presente, y la presencia de todo este elemento co-presente configura la fuerza de evocación que reside en el discurso vivo[62].

La palabra apunta, así, más allá de sí misma, a un elemento que se encuentra ya siempre co-presente en ella, evocándolo. El elemento co-presente en la palabra puede ser, tanto lo dicho pese a ser silenciado, como lo encubierto por ella[63]. Este último responde a modos de ocultamiento (mentira, mendacidad, aceptación sin reparo de prejuicios) característicos del dogmatismo y de la metodología científica que se cree en posesión de todo modo de decir verdad. Sin embargo, lo «dicho pese a ser silenciado» comprende tanto la ocasionalidad esencial al habla (el aquí, el allí, el ahora, el mañana), que sólo se entiende por referencia al contexto, como la referencia a la acción implícita en locuciones tales como la maldición, la bendición, el mandato o el lamento. Pero hay aún un elemento silenciado que es fundamental para entender el modo en que la experiencia hermenéutica se realiza como lenguaje: hay una pregunta que subyace a todo enunciado y que le confiere sentido, por lo que tras todo acto de habla enunciativo se esconde una pregunta implícita que es la que lo motiva. Por eso no puede haber ninguna proposición que sea simplemente verdad, pues toda proposición tiene presuposiciones que no dice, y la principal presuposición es su horizonte de sentido que no es sino la pregunta de la que procede y de la cual es respuesta[64].

La *palabra dicha* apunta mucho más allá de sí misma y abre las puertas a una infinitud de sentido con el conjunto del ser. La palabra es, por ello, especulativa, pues no se atiene a un sentido, sino que, diciendo, mantiene la relación con una multitud de cosas no dichas que son, al fin y al cabo, la

---

[62] H.-G. Gadamer, «Sprache und Verstehen», aquí: pág. 197 y sigs. *(Verdad y método II,* pág. 193 y sigs.). Parece haber un error en la traducción española que manejamos de este pasaje, concretamente en la traducción de *Evokationskraft,* que nosotros traducimos por «fuerza de evocación» y que, por algún error, la edición española vuelca por «fuerza evolutiva», lo cual cambia completamente el sentido del fragmento.

[63] H.-G. Gadamer, «Semantik und Hermeneutik» (1968), en GW 2, págs. 174-183, aquí: pág. 178 y sigs. *(Verdad y método II,* págs. 171-179, aquí: pág. 175 y sigs.).

[64] H.-G. Gadamer, «Was ist Wahrheit?», pág. 52 y sigs. *(Verdad y método II,* pág. 58 y sigs.).

multitud de relaciones de ese mundo que se (re)presenta a sí mismo en el lenguaje. Tal estructura especulativa del lenguaje se encuentra también presente en toda interpretación, pues esta acontece siempre lingüísticamente, de modo que toda interpretación, como creación lingüística del comprender, acontece como una posibilidad histórica más, trayendo así a la palabra la infinitud de un todo de sentido[65]. La interpretación es, por tanto, dialéctica, al manifestarse la cosa misma en ella. Pero a tal dialéctica le precede siempre la dialéctica de la pregunta y la respuesta[66], en cuanto que se presenta una disonancia entre el intérprete y el texto, un algo que no concuerda entre el horizonte del intérprete y el horizonte de lo transmitido, que no es sino esa falta de acuerdo entre hablante y hablante que hace que se ponga en marcha el ejercicio de la comprensión como búsqueda de la pregunta a la que el otro trata de dar respuesta, la cual, una vez alcanzada, orienta el sentido de lo dicho, de lo transmitido, pues la pregunta no es sino aquello que da sentido a algo. Y sentido quiere decir aquí el sentido de la dirección *(Richtungssinn)* en la que la respuesta puede decirse adecuada[67]. Que al final pueda llegarse a un acuerdo, supondrá, bajo esta perspectiva, que se ha llegado a comprender, no la opinión del otro, sino la cosa en disputa, produciéndose así una fusión de horizontes, una actualización de un todo de sentido, como un momento de integración que tiene lugar a modo de acontecer de «una transformación en lo común, en la que ya no se sigue siendo lo que se era»[68].

3. LA HUIDA SOCRÁTICA A LOS LÓGOI: SABER DE LO VERDADERO Y SABER DEL ALMA

> No hay ningún medio para distinguir en ellas [en las ciencias del espíritu] lo verdadero de lo falso que eso de lo que ellas mismas se sirven: *lógoi,* discursos. Y sin embargo en este medio puede encontrar su lugar el máximo de verdad que le es alcanzable al hombre. Lo que configura su problematicidad es en realidad su caracterización propia: son *lógoi,* discursos, «sólo» discursos[69].

Hay un cierto modo de hacer (que es aquel con el que también se las ven las ciencias del espíritu) que brega con la dificultad de poner al hombre en relación consigo mismo. Y este modo de hacer, rastreado por la hermenéutica gadameriana, tiene, a su vez, una rara coincidencia con una cierta

---

[65] «Como realización de la comprensión ella [la palabra interpretadora] es la actualidad de la conciencia histórico-efectual, y como tal es verdaderamente especulativa: es inasible por su propio ser, pero devuelve la imagen que se le ofrece» *(Wahrheit und Methode,* pág. 477 [*Verdad y método,* pág. 566]).

[66] Ibíd., pág. 475 *(Verdad y método,* pág. 563).

[67] Ibíd., pág. 368 *(Verdad y método,* pág. 439).

[68] Ibíd., pág. 384 *(Verdad y método,* pág. 458).

[69] H.-G. Gadamer, «Wahrheit in den Geisteswissenschaften» (1953), en GW 2, págs. 37-43, aquí: pág. 43 *(Verdad y método II,* págs. 43-49, aquí: pág. 49).

forma de hacer filosofía, que es la esbozada por Sócrates en esa segunda navegación, tentada tras un primer fracaso en la búsqueda de las verdaderas causas de las cosas en las explicaciones de los físicos. Este segundo intento, a modo de navegación, buscaría emprender la huída con respecto a una manera científico-natural de explicación para llegar a refugiarse en los *lógoi,* en la manera en que hablamos de las cosas, como único modo de acceso a la verdadera causa[70], volviéndose con ello al lenguaje como estructura dialógica en la búsqueda de una verdad que no puede ser entendida desde la verdad enunciativa.

Y es que esta huída hacia los *lógoi* como modo de búsqueda de la verdad no puede significar, según lo hasta ahora visto, sino un acercamiento al modo y manera como nosotros mismos hablamos de las cosas. Y este giro, esta vuelta hacia lo que decimos, no puede tener lugar, a su vez, sino en ese encuentro con lo otro, con la manera en que los otros hablan de las cosas, que es precisamente lo que tiene lugar en ese espacio que hemos visto abrirse por mediación de la pregunta. Huir hacia los *lógoi* es, por eso, voluntad de volverse a un encuentro en el diálogo (aunque sea a ese diálogo infinito del alma consigo misma que caracteriza el pensar), es un esfuerzo por decir y dejarse decir. Y es que hablar no es una mera fijación de un sentido pretendido, sino una puesta en juego de los propios prejuicios, un aventurarse en algo con alguien que, como toda aventura, supone exponerse a un cierto peligro *(sich aussetzen)*[71]. «¿Quién no conoce la experiencia, —y sobre todo frente al otro al que queremos convencer— de cómo empujan a la palabra las buenas razones que uno tiene, y sobre todo las buenas razones que hablan en contra del otro?»[72]. Y es que la mera presencia del otro, incluso antes de que el otro diga nada, empuja a abandonar la propia clausura y a tratar de exponer las propias razones, acogiendo las razones del otro, exponiéndose a ser rebatido, con el fin de alcanzar juntos un acuerdo en la cosa, un acuerdo acerca de la cosa. Pero esta vuelta a la cosa no puede sino ser un intento por encontrar juntos el lenguaje de la cosas *(die Sprache der Dinge)*[73], defendiendo, en común, aquello que cada uno tiene por verdadero.

---

[70] Platón, *Fedón,* 99b-e. Es interesante la traducción que hace Gadamer de *lógoi,* que, como se sabe, ha venido siempre a ser traducido como «teorías», «definiciones» o «conceptos». La clásica traducción de Schleiermacher dice *Gedanken* («pensamientos», «ideas»), mientras que la de Gadamer versa *wie wir von den Dingen Reden* («cómo hablamos nosotros de las cosas»). Las dos ediciones españolas que manejamos (tanto la de Luis Gil Fernández como la de Carlos García Gual) traducen *lógoi* por «conceptos». Cfr. H.-G. Gadamer, *Plato, Texte zur Ideenlehre* (véase bibliografía final); F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer,* págs. 59-68.

[71] H.-G. Gadamer, «Text und Interpretation» (1983), en GW 2, págs. 330-360, aquí: pág. 335 *(Verdad y método II,* págs. 319-347, aquí: pág. 324).

[72] Ibíd.

[73] Gadamer hace una contraposición entre «la naturaleza de la cosa» *(die Natur der Sache)* y «el lenguaje de las cosas» *(die Sprache der Dinge),* con las que parece identificar dos corrientes filosóficas de nuestro tiempo. Por una parte, la fenomenología; por otra, quizá la de él mismo, que viene a enfrentarse a la tradición anglosajona de la filosofía del lenguaje, que, no obstante, piensa el lenguaje como el lenguaje del hombre y no como el de las cosas mismas. Cfr. «Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge» (1960), en GW 2, págs. 66-76 *(Verdad y método II,* págs. 71-80).

Ahora bien, todo entrar en un diálogo, todo intento de búsqueda y de defensa de aquello que uno tiene por verdadero no es sino un verdadero problema, si es que lo que queremos es persuadir al otro de lo que decimos. Las buenas razones, esas que empujan la palabra ante la sola presencia del otro, han de poder ser expresadas. Y ya hemos visto en Hegel la importancia que tiene para el saber toda exposición expresa. Decir y saber van, en este sentido, de la mano. Pero este es ya un saber que se remonta mucho más allá de la dialéctica hegeliana, pues, como el mismo Gadamer reconoce, se encuentra ya en el *Fedro*. De hecho, lo que la hermenéutica gadameriana pone de relieve es una cierta relación, que hemos venido adelantando, entre la retórica y la hermenéutica, entre un cierto modo de persuadir y un cierto modo de comprender que no es, en realidad, sino un cierto modo de comunicar lo que se tiene por verdadero, algo que ha de poder ser de tal manera comunicado, aventurado de tal manera ante la presencia del otro, que ha de poder no sólo resistir, sino también convencer al otro.

«¿Y no es un requisito necesario para los discursos que han de pronunciarse bien y de una forma bella que la mente del orador conozca la verdad de aquello sobre lo que se dispone a hablar?»[74] A todo hablar concierne un cierto saber, pero un saber tal que ha de ser siempre puesto a prueba ante el otro. En este sentido, podemos encontrar aquí una cierta remisión al problema de la comunicabilidad de aquello que se tiene por verdadero que preocupara a Kant[75], esto es: el problema de saber hasta qué punto aquello que nosotros consideramos verdadero puede ser comunicado para que también llegue a ser considerado verdadero por otros. Y es que para Kant, como también quizá para Gadamer, e incluso para Platón «[e]l criterio para saber si el tener por verdadero *(Fürwahrhalten)* es convicción *(Überzeugung)* o mera persuasión *(Überredung)* es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana»[76], de

[74] Platón, *Fedro,* 259e, trad. de Luis Gil Fernández. Me gustaría anotar aquí, a pie de página, la excelencia literaria de Platón quien, durante todo el diálogo, está haciéndonos un guiño constante a la necesidad de que aquel que desee hablar bien y de forma bella ha de conocer la verdad de aquello sobre lo que habla. Por eso Sócrates se ve obligado a cubrirse el rostro para no morirse de vergüenza al mirar a Fedro mientras pronuncia ese discurso al que se ve arrancado por él (237a) y se ve invitado, por una señal divina, a purificarse como si hubiese cometido alguna ofensa contra la divinidad (242c), de manera que, descubriendo su cabeza y no velado por la vergüenza, pronuncia otro discurso en honor a Amor (242d y sigs.), un discurso que pueda ser llamado propiamente su hijo legítimo (278a).

[75] Este problema ha sido desarrollado por Mirko Wischke en «Sprache und Wahrheit. Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bei Hans-Georg Gadamer«, en M.Wischke y M. Hofer (ed.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer,* págs. 354-375, ahora también publicado en castellano en una versión algo reducida en la revista *Éndoxa:* 20 (2005), págs. 357-377.

[76] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A820/B848, trad. de Pedro Ribas. Kant distingue un tener-por-verdadero que es reconocido por todo ser que posea razón y un tener-por-verdadero que sólo es válido para el sujeto, de modo que este último sólo adquiere validez privada y es, por tanto, incomunicable. Al primero le da el nombre de convicción *(Überzeugung);* al segundo, de persuasión *(Überredung).*

tal modo que si algo que uno tiene por verdadero no obtiene su aprobación en otra razón humana, sólo podrá tener una validez privada.

«¿Y no hay al menos algo que es obvio para todo el mundo? Me refiero a lo siguiente, a saber, al hecho de que sobre algunas de las cosas de esta índole estamos de común acuerdo, y en discrepancia sobre otras»[77], de tal modo que son las segundas aquellas de las que podemos decir que se prestan a discusión. Y son precisamente esas cosas de las que se ocupa la retórica y la dialéctica (y estamos tratando de ver que también la hermenéutica), pues «ambas se refieren a determinadas cuestiones cuyo conocimiento es en cierto sentido común a todos y no propio de una ciencia definida»[78], de modo que puede decirse que, en cierto modo, todos participan también de ambas[79]. Hay un cierto pertenecer del hombre a aquello que trata de comprender que ahora se nos revela en la forma de una pertenencia lingüística, una cierta pertenencia a un cierto *lógos,* que ahora nos obliga, por su propia esencia, si es que quiere ser considerado verdadero, a ser puesto a prueba. Porque, de hecho, «[s]ólo sabe el que es capaz de resistir *(stehen)* hasta el último discurso y la última respuesta»[80]. Por eso la retórica, tal como la concibe Platón en el *Fedro,* sólo puede ser *téchne* o ciencia si se convierte en dialéctica, para lo cual es preciso que aquel que sea un verdadero experto en el hablar sepa también persuadir de aquello que él mismo ha reconocido como lo bueno y lo recto. Pero «[e]ste saber de lo bueno y esta capacidad para la retórica no mienta, sin embargo, un saber general «del bien», sino el saber de aquello de lo que se tiene que persuadir aquí y ahora, así como también cómo hay que hacerlo y frente a quién»[81]. Se trata, en la retórica, de un saber de la concreción, de un saber del *kairós,* del cómo y cuándo hay que hablar, pues, como en toda *téchne* o en toda ciencia, no es experto en ella aquel que no sabe dónde y cuándo ha de aplicar sus conocimientos[82]. Por eso para Platón, como quizá para Gadamer, igual que para toda la tradición retórica que considerara el principio del *argumentum ad hominem,* el verdadero arte de la retórica no puede separarse ni del saber de lo verdadero ni del saber del alma, esto es, de la situación anímica del que escucha, cuyos afectos y emociones debe despertar el discurso para la consecución de la persuasión[83].

---

[77] Platón, *Fedro,* 263a, trad. de Luis Gil Fernández.

[78] Aristóteles, *Retórica,* I, 1, 1354a.

[79] Ibíd.

[80] H.-G. Gadamer, «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe» (1978), en GW 2, págs. 301-318, aquí: pág. 306 *(Verdad y método II,* págs. 293-308, aquí: página 298). Vuelve a ser significativa aquí la coincidencia entre el modo de pensar gadameriano y la exposición platónica: sólo hay que pensar en el final del *Banquete,* donde es Sócrates el único que resiste, permaneciendo en pie *(stehen),* los efectos somníferos del vino.

[81] Ibíd., pág. 306 *(Verdad y método II,* pág. 298). Cfr. Platón: *Fedro,* 272a.

[82] Platón, *Fedro,* 268a y sigs.

[83] H.-G. Gadamer, «Rhetorik und Hermeneutik» (1976), en GW 2, págs. 276-291, aquí: pág. 287 *(Verdad y método II,* págs. 267-281, aquí: pág. 277).

Y es que la facultad racional humana, esa que extralimita las fronteras de los razonamientos lógicamente concluyentes, tiene que vérselas con cierto tipo de cuestiones que escapan al dominio de lo necesario por encontrarse incardinadas en la práxis humana, «pues la mayoría de los temas a que se refieren las decisiones y las reflexiones cabe que sean de otro modo, habida cuenta de que se delibera y reflexiona sobre asuntos prácticos»[84]. De ahí que se entienda que, siendo la retórica un cierto arte que no es sino esqueje de la política, no pueda desvincularse, como tampoco lo hará la hermenéutica, de eso que Habermas llama anticipación de la vida justa, pues es precisamente eso lo que «está a la base de toda participación social y de sus esfuerzos de entendimiento» [85]. Sólo que eso de qué sea la vida justa no es, en realidad, más que una idea «vacía», como bien mostrara ya Aristóteles en su crítica a la idea de bien en Platón[86], pues «[e]l bien humano es algo que se encuentra en la práxis humana, y no es determinable sin la situación concreta en la que algo es preferido a algo otro»[87]. De ahí que el saber de la razón práctica no sea, en propiedad, un saber que pueda declarar su superioridad frente al que no sabe, pues en cada uno se encuentra la pretensión de alcanzar el saber acerca de lo que es justo, porque, y aquí Gadamer comparte con Aristóteles el ideal de la vida buena[88], si hay algo que está decidido de antemano en toda práxis humana es que «tanto el individuo como la sociedad en su conjunto están orientados hacia la felicidad»[89]. En este sentido, todo esfuerzo por alcanzar el consenso, todo intento por alcanzar un acuerdo acerca de lo que sea conveniente o perjudicial, de lo que sea justo o injusto, o de lo que sea honroso o deshonroso, no es sino un intento por convencer al otro, aceptando siempre la posibilidad de que el otro pueda tener razón. Porque de lo que se trata no es sino de la construcción de algo común que se manifieste a la razón común como algo evidente *(Einleuchtendes).* Y es que hay ciertas cuestiones relacionadas con lo humano a las que sólo se les puede dar respuesta en el encuentro con el otro.

---

[84] Aristóteles, *Retórica,* I, 2, 1357a 23-26.

[85] H.-G. Gadamer, «Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik» (1971), en GW 2, págs. 251-275, aquí: pág. 74 *(Verdad y método II,* págs. 243-265, aquí: pág. 264).

[86] «(...) no puede comprenderse qué provecho sacará para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el bien en sí, o cómo podrá ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico ni siquiera considera así la salud, sino la salud del hombre, y más bien probablemente la de este hombre, ya que cura a cada individuo» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* I, 6, 1097a 8-13, trad. de María Araújo y Julián Marías).

[87] H.-G. Gadamer, «Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik», pág. 275 (*Verdad y método II,* pág. 264). Cfr. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles.*

[88] Es interesante, a este respecto, el estudio de Josef Früchtl: *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung* (véase bibliografía final), que dedica la tercera parte a una investigación conjunta de la ética de Gadamer y de Martha C. Nussbaum en lo que él ha venido a llamar *rehabilitación neoaristotélica-estética de la ética.*

[89] H.-G. Gadamer, «Nachwort zur 3. Auflage» (1972), en GW 2, págs. 449-478, aquí: pág. 468 *(Verdad y método,* págs. 641-673, aquí: pág. 662).

4. DIÁLOGO Y COMPRENSIÓN: LA AMISTAD COMO CRÍTICA A LA SUBJETIVIDAD

Parece, pues, que para que un diálogo pueda tener lugar, ha de darse una suerte de disposición del oyente para comprender lo que su interlocutor le está diciendo, esto es, una suerte de disposición a aceptar que el otro puede tener razón, a ponerse en el lugar del otro, no desde una situación externa, no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une al otro. Y este ponerse en lugar del otro es lo que en la *Ética a Nicómaco* recibe el nombre de *sýnesis,* que no es otra cosa que lo que en griego designa lo que nosotros llamamos comprensión[90], comprensión que tiene su sitio en el ámbito de la *phrónesis* y de las relaciones éticas y morales. Esta comprensión con la que seguimos a otro que nos cuenta algo acerca de sí mismo y acerca de sus consideraciones sobre lo que es mejor para él, no es, como tampoco lo es la *phrónesis,* un saber teórico, pues tanto su objeto como su modo de saber corresponden por entero al modo de proceder de esta, sólo que no lleva a actuar, sino a juzgar. No es aquel que sigue la exposición de otro con una comprensibilidad objetiva e indiferente el que tiene para el otro la comprensión adecuada, sino precisamente la tiene quien comprende con el otro qué es lo que le importa[91], algo que, como venimos diciendo, sólo puede darse bajo el presupuesto de una comunidad con el otro que se nos ha tornado dialógica. Sólo que esta comunidad con el otro tiene aquí un talante moral:

> [e]l hombre experimentado, que conoce todas las tretas y prácticas y que está experimentado en todo lo que hay, no tiene, como tal, la comprensión justa para el que actúa, sino sólo si satisface un presupuesto, a saber: que él también quiera lo justo, que, por tanto, esté vinculado con el otro en esta comunidad *(Gemeinsamkeit)*[92].

Puesto que los amigos parecen buscar juntos el bien que los une, lo que es bueno y lo mejor para ellos, se comprende que sea precisamente en el diálogo, en ese lugar donde se construye lo común, donde uno pueda buscar y dar consejo, porque todo consejo implica también esa naturaleza común. Sólo los amigos pueden aconsejar[93], pues en el consejo no se trata sólo de encontrar el medio adecuado para un fin determinado, sino sobre todo de llegar a representarse lo que se debe y lo que no se debe ser, lo que es justo y

---

[90] Sólo apuntar aquí que el término griego *sýnesis* lo traduce Gadamer en alemán por *Verständnis,* que no es sino el resultado de un proceso de comprensión *(Verstehen).* Este último término es, en realidad, el término que normalmente utiliza Gadamer cuando habla del acontecer de la comprensión.

[91] H.-G. Gadamer, «Praktisches Wissen» (1930), GW 5, págs. 230-248, aquí: pág. 245.

[92] *Wahrheit und Methode,* pág. 328 *(Verdad y método,* pág. 395).

[93] H.-G. Gadamer, «Praktisches Wissen», pág. 239; también en *Wahrheit und Methode,* pág. 328 *(Verdad y método,* pág. 395).

lo que no. De ahí que el consejo no sea al final ni una obra, ni una consecución de un estado anhelado, sino, más bien, «una solidaridad que a todos aúna»[94]. Pero es que quizá incluso el poder llegar a aconsejarse a sí mismo *(euboulía)*[95] se base igualmente en este presupuesto de la naturaleza común, en esta amistad, aunque sólo sea en la forma fundamental de la amistad consigo mismo. Pues bien es cierto que la naturaleza del objeto buscado en todo consejo es difícil y precisa por ello el entrar en diálogo con los que, encontrándose ellos mismos también en la misma búsqueda, son como nosotros o, por lo menos, entrar en el diálogo infinito del alma consigo misma que es a lo que Gadamer, con Platón, llama pensar[96].

Y es que el saber moral, la *phrónesis,* precisa siempre de ese buscar consejo, consigo mismo y con los otros, que lo distingue en todo caso del saber técnico. Pues el saber técnico implica ya ese saber los medios que se requieren para la consecución de un fin, y es, por tanto, enseñable, mientras que el saber moral, careciendo de ese carácter previo y enseñable que reviste a todo saber técnico, no es sino un saber de lo idóneo para cada caso concreto. Y es que el considerar lo mejor para uno mismo (y el uno mismo implica al otro que comparte con nosotros una naturaleza común) no es un saber-para-todos, un saber que valga para cada cual porque sea válido en todo caso, sino un saber-para-sí que sólo parece tener validez en cada caso concreto. Y en este sentido la *phrónesis* no se distingue sólo de la *sophía* y de la *epistéme,* sino también de la mencionada *téchne*. Pues si bien es cierto que *sophía* y *epistéme* tienen por objeto lo que no puede ser de otra manera, no es menos cierto que la *phrónesis,* aun compartiendo con la *téchne* ese ámbito de objetos que pueden ser de otra manera, se distingue de esta porque no puede ser en ningún caso un saber-para-cualquier-otro, sino en todo caso, un saber-para-sí. Y es que la *téchne,* como decimos, es saber de los medios para la consecución de un fin, un saber enseñable, que siempre puede decidir si quiere aplicar sus conocimientos o no, mientras que el saber de la *phrónesis* empuja en todo caso a actuar como un compromiso ineludible que cada cual tiene para con su propio ser: se puede elegir una profesión, se puede elegir ser experto en una determinada técnica, pero no puede elegirse ser hombre. La *phrónesis* no es un saber que se tenga, no es un saber que, teniéndolo, se pueda decidir aplicar o no, sino que siempre ya el hombre se encuentra con que tiene que decidir, con que tiene que buscar qué sea lo mejor para sí. Pero esta búsqueda de lo mejor para sí implica también ese sí mismo que son los otros que son igual que uno mismo. De ahí que la política sea también un saber-para-sí, *phrónesis* y no *sophía,* lo cual se comprueba, como dice Gadamer, en que, habiendo una sola *sophía,* decimos de un hombre que la posee «el sabio», y no decimos, aun siendo nuestro compatriota, «nuestro

---

[94] H.-G. Gadamer, «Über die Planung der Zukunft» (1965), en GW 2, págs. 155-173, aquí: pág. 169 *(Verdad y método,* págs. 153-169, aquí: pág. 165).

[95] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* VI, 9.

[96] H.-G. Gadamer, «Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?», pág. 200 (*Verdad y método II,* pág. 195 y sigs.).

sabio», porque la sabiduría es algo que se extiende más allá de las fronteras de la comunidad, mientras que lo que es justo que se haga en una comunidad es justo para ella, pero no tiene por qué serlo también para otra. No se entra en la política, como tampoco se la abandona, pues ser un ser social es lo que significa ser hombre, y ello porque la preocupación por lo mejor para uno mismo se amplía al ámbito doméstico y del Estado, de modo que uno no deja de preocuparse por sí mismo al preocuparse por lo común[97].

De este modo, se nos revela un rasgo esencial del hombre por el que se distingue del Dios, aun siendo en todo caso lo divino aquello a lo que aspira el hombre. Y es que si bien el hombre no puede estar siempre contemplándose a sí mismo, pensándose a sí mismo, como hacía el Dios aristotélico de la *Metafísica,* sin embargo, puede aspirar a ese estado perpetuo por los límites que le impone su humana condición, pero siempre como por un breve período de tiempo. La verdadera esencia del hombre resulta, pues, de su comparación con lo divino, comparación que no sirve sino para fundamentar la esencialidad de los amigos en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Y es que, de no ser por los amigos, de esos que nos hacen salir de nosotros para encontrar nuestro reflejo en lo otro que no es sino otro yo, no sería posible esa aspiración a lo divino que configura la esencia del hombre. Porque no es sino por los amigos por lo que llegamos a ese conocimiento de nosotros mismos a que ya exhortara el oráculo de Delfos, y es, por tanto, por medio de ellos, por lo que podemos alcanzar, en su consejo, la aspiración a la vida buena que está en juego en todo ser-hombre. Pues el modo de ser de lo divino se encuentra en aquello que el hombre sólo puede realizar con las interrupciones derivadas del tiempo, pues el ser humano sólo está en acto, presente, despierto durante un breve intervalo. «Nosotros los hombres estamos, como seres naturales, siempre separados una y otra vez de nosotros mismos por el sueño; como seres espirituales, por el olvido. Sin embargo, el amigo puede velar en nuestro lugar y pensar por nosotros»[98]. La estructura de la relación con uno mismo, de la relación del conocimiento de sí posibilitada por la amistad consigo, va, por tanto, más allá de esa estructura a la que podemos llamar subjetividad para adentrarse en la estructura del *mit,* en la estructura del *ser-con-otros* que unifica de manera fundamental: percibir con-otros, conocer con-otros, pensar con-otros, vivir con-otros[99]. Al hombre no le es posible la autarquía del Dios, no le es posible un siempre estar ya contemplándose a sí mismo, sino que en todo caso precisa del otro-yo para acercarse a la esencia de lo divino. Esto se confirma en la importancia con que Aristóteles trata la *syzen,* la convivencia, en relación con la amistad[100] y en la manera en que considera a los amigos como parte fundamental de la verdadera felicidad[101], esa felicidad que en el hombre no se encuen-

---

97 H.-G. Gadamer, «Praktisches Wissen», pág. 243 y sigs.
98 H.-G. Gadamer, «Freundschaft und Selbsterkenntnis», pág. 405.
99 Ibíd.
100 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* IX, 12.
101 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* IX, 9.

tra sino en el cultivo de lo que de divino hay en él. Es por esto por lo que Gadamer considera que lo que hace Platón al contemplar el mundo, la ciudad y el alma en una unidad, tiene mucho que ver con eso que Aristóteles hizo al situar la *philía* junto a la *areté,* lo cual tendría a su vez mucho que ver con que la filosofía práctica de los griegos se convierta en muchos sentidos en paradigma de una crítica al pensamiento de la subjetividad[102] al hacer en todo caso al hombre un ser atravesado por una carencia que sólo otro yo puede suplir. Pero esto no es sólo Aristóteles, sino sobre todo Gadamer, pues quizá este recogiera tanto de aquel como de Platón aquello de que «es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar»[103]. Pues es precisamente Gadamer, con Platón y con Aristóteles, el que hace del diálogo el modo fundamental en que puede realizarse el modo *humano* de pensar.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Aráujo, Madrid, CEPC, 1999.

— *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia,* introd. por E. Lledó, trad. cast. por J. Pallí, Madrid, Gredos, 1995 (3.ª reimpresión).

— *Magna Moralia,* trad. de Patricio de Azcárate, Losada, Buenos Aires, 2004.

FRÜCHTL, J., *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996

GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke* (GW), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

— *Verdad y Método,* trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 10.ª ed., 2003.

— *Verdad y Método II,* trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 5.ª ed., 2002.

— *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos,* Madrid, Cátedra, 5.ª ed., 2000.

— *Plato, Texte zur Ideenlehre,* Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.

HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* en ídem. *Werke,* Bd. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970/*Fenomenología del Espíritu,* Madrid, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económico, 8.ª reimpr., 2004.

— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* Obras Completas, Frankfurt am Main, Suhrkamp,1986.

PROUST, M., *En busca del tiempo perdido. 6. La fugitiva,* Madrid, Alianza Editorial, 2006.

RENAUD, F., *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer,* Sankt Augustin, Academia Verlag, 1999.

RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991.

WISCHKE, M. y HOFER, M. (eds.), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

---

[102] H.-G. Gadamer, «Freundschaft und Selbsterkenntnis», pág. 398 y sigs.

[103] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* IX, 9, 1170b 10-14, trad. de María Araújo y Julián Marías.

Zenón de Elea:
los retozos violentos de la metafísica

Antonio Dopazo Gallego

> ¿Acaso no sabemos que el Palamedes eleático hablaba con tal arte que hacía que las mismas cosas se les apareciesen a los oyentes como iguales y a la vez no-iguales, una y muchas, inmóviles y en movimiento?[1]

Nota inicial: este trabajo no se propone otra cosa que rastrear la obra de Giorgio Colli a la caza de una exposición aclaratoria y rigurosa en torno a Zenón, nunca por completo tematizada en el autor italiano. La inspiración del trabajo se la debemos por tanto a Colli, pero los vínculos se han roto y recompuesto; la nueva concatenación, con su juego y su violencia, ha corrido de nuestra cuenta.

1. UNA SENDA DETENIDA

> Si creo a Parménides, nada existe excepto lo uno; si creo a Zenón, ni siquiera lo uno existe (Séneca)[2].
>
> En la doble lengua poderoso, imposible fue Zenón de ser vencido; sí vencedor de todos (Timón, citado por Diógenes Laercio)[3].

En el límite inaugural de la historia de la filosofía, sin que se acierte a saber si está dentro o fuera, aludido por terceros y de cuyo testimonio sólo quedan citas interrumpidas y dudosas tentativas de refutación, encontramos

---

[1] Platón, *Fedro,* 261d.
[2] *Ep. 88,44.*
[3] *Vidas de los filósofos más ilustres,* vol. III, pág. 54.55.

los hilos cortados del pensamiento de Zenón de Elea, «inventor de la dialéctica», «defensor del maestro Parménides», «rival invencible en el arte de la doble lengua». Un personaje secundario más, olvidado para Occidente por su agrafía y proscrito de las rutas de libre intercambio del pensamiento homologadas y oficiales si no fuera porque, desde el interior de las mismas, Platón y Aristóteles se empeñan, no sin cierta suficiencia, en insinuar a oídos apropiados la inadvertida pero cardinal importancia de sus aporías.

Del pensamiento de Zenón conservamos pocas cosas: tan pocas como tres. La primera es un doble recorrido dialéctico de conclusiones igualmente paradójicas que concierne a la existencia de «lo uno» y «los muchos», atestiguado extensamente por Platón y Aristóteles en grados presumiblemente variables de fidelidad[4]. En segundo lugar, un juego de cuatro argumentaciones aporéticas en torno al movimiento (la dicotomía, Aquiles, la flecha y el estadio), exhaustivamente expuestas y pretendidamente refutadas —con éxito más que cuestionable— en la *Física* de Aristóteles[5]. Finalmente, una terna de aporías más escuetas (la del lugar, el grano de mijo y los muchos finitos e infinitos), algunas de las cuales fueron supuestamente extraídas por Simplicio de una obra perdida del propio Zenón, y que nos llegan nuevamente a través de Aristóteles. Al margen de este material «teórico» o «doctrinal», una plétora de referencias biográficas, anécdotas, citas o simples alabanzas a Zenón aparecen diseminadas por toda la literatura grecorromana, desde Diógenes a Séneca, invitando a figurarse una eminencia que no se corresponde con su bajo perfil académico.

Muchas son las dificultades que arroja la figura de Zenón. Se nos habla de él como maestro o incluso «inventor» de la dialéctica, a pesar de que conduce ese arte de la argumentación por una dirección inusitada, alejada de la positividad que le atribuirá más tarde Platón, hacia un verdadero callejón sin salida donde toda postura queda arruinada, como si no hubiera hipótesis capaz de atravesar indemne el espinoso camino del *lógos*. Extraño maestro el que acaba por anegar el arte del que se ocupa. Y, sin embargo, es cierto que divisamos en él la forma superior de esa conquista griega de una discusión desapegada de lo concreto, libre como para sostener cualquier tipo de tesis y movida por un antagonismo «propio de la juventud». Zenón da forma a este combate oral; esquematiza esta policromía del «cualquier otro» en el *lógos* —*lógos* que, dicho sea de paso, en su tiempo aún no ha adquirido el sentido platónico de facultad racional interna, sino que se refiere únicamente a la materialidad de la discusión— y, en definitiva, se advierte en sus testimonios un refinamiento expositivo sin precedentes que será emulado por la posteridad. Hasta aquí la versión comúnmente aceptada de Zenón como «maestro de la dialéctica», que nos invita a ver en él un precursor de la retórica de Gorgias y los sofistas que impactó a Platón y Aristóteles por su agudeza y combatividad.

---

[4] Para una discusión de la exposición aristotélica de estas dos temáticas generales, véase Apéndice 1.

[5] Las refutaciones aristotélicas son comentadas en el apéndice 2.

Y, sin embargo, si nos tomamos en serio sus aporías, no parece que Zenón dejara abierta la vía de ninguna «posteridad» dialéctica o argumentativa, sino que más bien la cerró para siempre escenificando su obliteración.

¿Era la de Zenón una pirotecnia gratuita, meramente envanecida, o pretendía apuntar con ella en alguna otra dirección? Enigmático «deseo de victoria propio de la juventud» al que Platón se refiere en el *Parménides*. Y más enigmático aún que en este mismo diálogo se nos hable de una supuesta ayuda que el joven habría prestado a su maestro, el propio Parménides, probando que tanto de la existencia del uno como de los muchos se siguen conclusiones igualmente inadmisibles. ¿Cómo este *lógos* destructor podría ayudar a nadie, y mucho menos a Parménides, defensor acreditado de la famosa «unicidad del ser»? ¿No arruina Zenón todo el sentido del *Poema* con la mera conversión en hipótesis de la verdad revelada por la diosa? La propia *Alétheia* corre el riesgo de caer víctima del *lógos* desde el momento en que se atreve a asumir el nombre de una postura cualquiera. Sin embargo, es cierto que Zenón fue discípulo de Parménides, y más aún, «su favorito», si tenemos que fiarnos de Platón.

Ante esta insalvable dificultad para resolver la encrucijada del bifrontismo zenoniano (ayuda-desobediencia) con los datos que tenemos, podemos alejarnos del camino y tomar un desvío hacia la raíz misma de lo enigmático en Grecia, que acaso es también la raíz de la sabiduría de la que posteriormente la filosofía se hará «amiga» y la clave del eleatismo. En un movimiento que esperemos no se entienda como demasiado moderno, buscamos la solución a la hostilidad de Zenón en lo que podrían llamarse las «condiciones de posibilidad» de todo enigma, toda sabiduría y todo pensamiento metafísico en Grecia: las figuras divinas de Apolo y Dionisos.

2. DOS DEIDADES BIPOLARES

> —¿Existe, oh señor, algo que sobrepase el espacio? Enséñamelo, oh señor.
> —La memoria es en verdad más que el espacio...
>
> *Brhadaranyaka Upanishad,* citado por Giorgio Colli.

¿Quiénes son Apolo y Dionisos? Una vez más, las cadenas históricas están interrumpidas; nos arrojan un puñado de mitos y símbolos aparentemente contradictorios que no se dejan leer en términos de simple oposición entre dioses y ante los que es necesario tejer una urdimbre más compleja que la de la mera concatenación. El mismo Nietzsche pecó aquí de simplismo filológico en la primera de sus grandes obras al entregar a Dionisos el monopolio de todo lo oscuro y terrible; es verdad que Apolo es el dios de la palabra revelada, pero esto no le convierte automáticamente en el zalamero dios de lo consolatorio[6]. Hay una hostilidad muy fuerte en esa palabra apolínea,

[6] Cfr. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* 1.

en ese conocimiento mediato y racional de la concatenación. Apolo, de hecho, da una muerte a la altura de su razón: mediata, indirecta, como una peste, como una flecha, la del que «hiere y actúa desde lejos». ¿Desde *cuán* lejos? ¿Desde *cuán* fuera de *aquí?* Apolo y Dionisos comulgan en apuntar hacia esa brecha; son dioses de matriz metafísica, que proceden de un mismo fulcro insondable, maníaco, y que sólo se distinguen en sus prolongaciones aparentes, en sus máscaras más acá del reflejo de la representación. Un reparto de la locura —poética y erótica, pero locura a fin de cuentas— cuya difícil traducción coronará a sabios remotos. «La locura es la matriz de la sabiduría»[7].

¿Quién es realmente Apolo? La Esfinge del mito tebano se erige en su signo más tenebroso: la muerte en forma de monstruo híbrido espera a quien no sepa dar solución al acertijo. ¿Quién es Dionisos? Alegre y jovial en sus representaciones más ilustres, hay que retroceder al mito cretense para apreciar su bifrontismo y obtener una imagen distinta, chocante de este dios oculto tras la animalidad del Minotauro. El laberinto conduce inextricablemente al centro: ése es el mandato violento, el mortal desafío de los dioses. Del lado de Apolo es el sabio —Edipo— al que corresponde dar solución al enigma, destrabar su insoportable ambigüedad mediante el *lógos*. Del lado de Dionisos, el laberinto es un ingenio que puede ser resuelto con el instrumental apropiado: hilo de Ariadna —de la continuidad— tan sólo al alcance de un héroe como Teseo. Sabios y héroes llamados a quebrantar el destino con la necesidad de un hilo para hombres. Tebas-Creta, Esfinge-Minotauro, emerger del laberinto y dar solución al enigma: dos juegos mortales y dos consuelos metafísicos de sello griego cuyo cumplimiento el mito se encarga siempre de revocar (Ariadna sufre la venganza de los dioses y es obligada a regresar junto a Dionisos; Edipo vence a la Esfinge sólo para ser conducido hacia nuevas y fatales servidumbres). Como vemos, lejos de la pretendida oposición nietzscheana, la simetría hasta aquí es casi perfecta.

Y, no obstante, esa voluble crueldad del laberinto y el enigma no agota a los dos dioses; hay todavía un juego de máscaras pendiente entre ambos. Dionisos se mira en el espejo y sin verse a sí ve el mundo —éste es su visión alucinatoria—; en otros mitos es despedazado por los titanes y sus trozos se dispersan como reflejos irradiados. La dispersión de fragmentos ante el espejo otorga a Dionisos una nueva máscara, mucho menos terrible, que nos transmiten los documentos órficos: el niño de los dados, el dios alegre de la embriaguez que convoca a los hombres para vaciar de gravedad el mundo, ofreciéndolo como un nuevo juego que violenta[8] (pues los dados giran pero deben fatalmente caer), una infinita reverberación (la de los fragmentos del

[7] Colli, *El nacimiento de la filosofía,* pág. 22.

[8] Colli, *Después de Nietzsche,* pág. 49: «*El mundo como arabesco:* cuando aflora en nosotros el gran arrobamiento, cuando nos sentimos invadidos por la emoción que paraliza, aparentemente sin causa, desciende el velo entre nosotros y las cosas, la corporeizada permanece inadvertida, se hacen ligeros los objetos y los contornos pierden su firmeza. Los arabescos se convierten en símbolos porque, como dice el poeta: «Próximo está el dios y arduo es aferrarlo».

propio dios despedazado) que anima a recordar un origen remoto donde no había lugar para la sucesión mediata y ordenada (o sea, cuando el dios era uno). Así, violentando el juego expansivo de la necesidad que caracteriza al *lógos* (los dados caen...), y a la vez liberando lúdicamente sus violentas imposturas (...pero siempre hay una nueva tirada), el hombre se identifica con Dionisos y es retrotraído a un origen insondable: el momento previo al despedazamiento. «Con la ayuda de la memoria serás un dios en vez de un mortal»[9]: la memoria es el antídoto que impide tomar en el serio al mundo.

Apolo, por su parte, no carece en Grecia de su propia reforma dulcificadora: en este caso la palabra es el conducto que comunica desde la locura y lo prolonga al reino de los hombres en una doble vertiente: la dura predicción adivinatoria de la Sibila, que encuentra su exégesis en la sabiduría de los profetas-intérpretes, por un lado, y la manifestación jovial que entrelaza las imágenes en la magia comedida del arte, por el otro.

En definitiva, cada dios está volcado a un doble mandato alternativo: juego y violencia, cuyas dosis invertidas y alteradas dan lugar a sus diversas manifestaciones y los convierten en rivales de una mascarada. Todas las combinaciones, no obstante, apuntan en mayor o menor medida a una brecha metafísica más allá de la cual ambos comulgan y que separa un origen insondable y propiamente divino del orden de la ilusoria representación. Esta brecha, sin embargo, no marca el lugar de una trascendencia (la identificación entre el *pathos* de lo oculto y la trascendencia es propia de una corrupción muy posterior), sino el del mundo como expresión: «el dios no crea el mundo, sino que el mundo es el propio dios como apariencia»[10]. La demarcación de esa fractura expresiva es lo propio de Apolo y Dionisos, y lo que precisamente los distingue como dioses de raigambre metafísica. He aquí la conquista de Colli respecto a Nietzsche.

Todo aparecer, por tanto, apunta a algo que ya no es él, que le precede. Pero este «preceder», este «estar debajo» no pueden introducirse alegremente en un contexto discursivo, pues ningún nombre, ni siquiera «soporte», «idea» o «sustancia» sería capaz de traducirlo sin pérdida. El mundo es así *expresión* de algo desconocido, y su pérdida irreparable respecto al origen sólo insinuado en el recuerdo (lado violento de la memoria, que nos retrotrae de un golpe sordo y mudo) es compensada por su extensión prolongada y su «reflujo» en la discursividad (lado lúdico del *lógos,* que por medio de la locuacidad vuelve gozosa la existencia). Sin embargo, el propio origen al que el recuerdo alude en tanto signo no es en sí exclusivamente violento, sino que, como los dioses, posee una extrema ambigüedad: «en lo insondable hay un *juego de violencia,* que es el *arché».* Esta intolerable oscuridad acerca de sí establece el mandato de clarificación o la necesidad de un espejo que divida gozo y dolor, azar y necesidad. «Fuera del *lógos,* juego y violencia están indisolublemente ligados, y es precisamente el radical espejo de Dionisos el que,

[9] Colli, *El Nacimiento de la filosofía,* 36.
[10] Colli, *Después de Nietzsche,* pág. 149.

reflejando este contenido magmático, deja aparecer sobre su superficie las imágenes clarificadas de la apariencia, regidas por el dominio alternativo de lo necesario y lo casual»[11]. La alternativa entre juego y violencia es el quicio del mundo como expresión.

Colli alude a una manifestación artística remota, la de los *kuroi,* que nos transmite ese doble aspecto en enigmática, inaprensible convivencia: ojos abiertos pero vacíos, con la hostilidad pétrea de la medusa, y a la vez sonrisa humana, simuladora, maliciosa. Y es justo atestiguar aquí cómo Nietzsche llamaba a Sócrates «el maestro de la ironía».

3. LA CORRUPCIÓN PEDAGÓGICA

> —[...] Pero esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará.
>
> —¿Y cuál es el modo de ejercitarme, Parménides?, preguntó Sócrates.
>
> —Ése —respondió— que escuchaste de labios de Zenón.
>
> PLATÓN, *Parménides*[12].

Si rechazamos su fondo metafísico, entonces no queda más remedio que considerar a Zenón como un simple agonista de la discusión. Pero siendo discípulo de Parménides, es difícil creer que el «Palamedes eleático» no manejara esta brecha metafísica; más aún: es inconcebible pensar en cualquier tipo de «ayuda» al maestro sin considerarla como punto de partida. Al hacerlo así, nos damos cuenta de cómo Zenón no podía considerar la dialéctica al máximo nivel cognoscitivo, de cómo ésta estaba siempre un grado por debajo de la sabiduría (el *arkhé* previo a su división en «contrarios»). Esto explicaría la virulencia con la que arruinaba cualquier hipótesis y su aparente levedad a la hora de asumir que el *lógos* no conduce a ningún sitio, algo que habría significado una tragedia para cualquier filósofo. Es precisamente aquí donde el *Parménides* platónico empieza a resultar muy problemático: tras la pequeña *performance* destructiva con la que los eleatas abren el diálogo, y con Sócrates envuelto en la perplejidad, topamos con estas sorprendentes palabras del maestro:

> —Pero, sin embargo, Sócrates —prosiguió Parménides—, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas

[11] Colli, *Filosofía de la expresión,* pág. 82.
[12] *Parméni*des, 135d.

> que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo.
>
> —Dices verdad, repuso.
>
> —¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás[...]?[13]

Platón presenta a un Parménides que ve en la dialéctica el indispensable aparato divulgativo de las Formas; parece que es justamente la gimnasia argumentativa lo que se trata de salvar a toda costa en el diálogo[14]. Este inusitado interés pedagógico por la dialéctica, sin embargo, está virtualmente ausente del eleatismo. Parménides proscribe el camino del «no-ser» y con él toda posibilidad argumentativa para *Aletheia,* mientras que Zenón, por su parte, no aspira a alcanzar verdades en el *lógos;* esta promesa es una innovación filoliteraria de Platón. La única verdad del *lógos* en Elea es su canibalismo, el cenagal, la posibilidad que encierra de arruinar cualquier postura, y su único valor pedagógico es el de hacer volver la mirada desde esa ruina de los contrarios hacia la plenitud del «contacto» originario que no tiembla, reverbera ni profiere locuacidades encadenadas. Es difícil creer que Zenón «inventara» la dialéctica, tal y como pretenden algunos testimonios; ésta ya debió existir como parte de una tradición agonística. Lo que más bien parece que hizo es retorcerla, otorgarle formalismos, cuernos, curvas sinuosas, baluartes y encrucijadas con las que llevarla al paroxismo y, desde el síncope, apuntar hacia otro sitio. Esto es también lo que separa a Zenón de su compatriota Gorgias, maestro de la retórica afincado en Atenas, que conserva los lemas eleáticos a modo de reclamos pero para quien la función alusiva del *lógos* ya no tendrá ningún interés. Como vemos, la brecha metafísica palidece conforme el impulso expresivo se va sofisticando y alejando de su origen.

La dialéctica no murió con Zenón, sino que sus redes se fueron ensanchando, las aporías se aparcaron como anécdotas y lo que en su inicio fue una técnica agonística se fue convirtiendo en una teoría general que dio al discurso autonomía propia. Con Gorgias, el nihilismo es abierto y transparente: no hay ya ningún fondo que salvar. La palabra pretende convencer, ponerse al servicio de fines prácticos y *dóxai* concretas. Se empieza a moderar su poder destructivo y a orientar su anarquía en función del interés, lo cual se traduce en una arrogancia polifacética de la razón (o sea, el relativismo) que contrasta con el nihilismo autodestructivo de Zenón.

Poco a poco, también se va perdiendo la virulencia del combate: en la plaza pública la palabra se dirige a profanos que asisten como oyentes dispuestos a aplaudir el mejor discurso, y del oyente al lector habrá ya sólo un paso muy exiguo que separa la retórica de la filosofía escrita; Gorgias de Platón. La razón se afirma entonces por escrito como gran acontecimiento, no

[13] Ibíd., 135b.

sólo haciendo su entrada en la historia sino pasando a gobernar su hilo narrativo: surge así la condición de posibilidad de esa ficción histórico-literaria del «paso del mito al *lógos*».

Entre medias de este paso, atrapado en su proceso inexorable, Sócrates pone a la dialéctica al servicio de un fin moral: el *lógos* se vuelve noble a la vez que las acciones humanas se tiñen de racionalidad. «Pero el *lógos* auténtico no reconoce al actuar como su objeto»[15]. Sócrates, por su vida más que por su discurso, es todavía un sabio griego, acaso el último. En este sentido, haciéndose su «amigo» y sustituyendo definitivamente el barrizal dialéctico por una expresión clara y literaria, Platón demuestra ser efectivamente un filósofo: «Te diré claramente todo lo que quieres saber, no entrelazando enigmas, sino con palabras claras, como deben ser las dirigidas a los amigos»[16].

4. EL *LÓGOS* SINCOPADO

> Si los seres son muchos es necesario que sean tantos cuantos son, ni más ni menos. Pero si son tantos cuantos son serán limitados.
>
> Si son muchos, los seres serán infinitos: en medio de los seres habrá siempre otros y entre uno y otro de éstos, todavía otros. De modo que los seres son infinitos.
>
> *Zenón de Elea,* citado por Simplicio en comentario a la *Física* de Aristóteles[17].

Y pese a todo, todavía nos quedan muchas dudas respecto a la supuesta ayuda que el discípulo pudo prestar al maestro. ¿No va Zenón demasiado lejos al introducir al «uno» parmenídeo en ese juego mortal de la argumentación, donde no le espera otro destino que el ser devorado por la contradicción? En este punto hay que ser muy precavidos para no dejarse enviscar por las finas y cortantes redes de Aristóteles (cuyas a menudo interesadas exposiciones no deben hacernos dudar, sin embargo, de su privilegiada comprensión de la problemática). Dicha caracterización de Zenón como iconoclasta de todo lo parmenídeo es, en efecto, otro de los equívocos que se han colado por entre los dogmas oficiales de la filosofía —ver apertura de Séneca, por ejemplo—. De lo que cabe apercibirse en este punto es de que Zenón sólo carga contra el uno dialéctico, ya transido, cargado de no-ser, precisamente por haber sido incluido como parte de una argumentación

---

[14] Véase también la siguiente frase de Parménides que precede al fragmento citado: «Hombre plenamente dotado sería el capaz de comprender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí, pero aún más admitarble sería aquel que, habiendo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas, *fuera capaz de instruir a otro*» (cursiva nuestra).

[15] Colli, *Filosofía de la expresión,* pág. 241.

[16] Pasaje del *Prometeo* de Esquilo citado en *Nacimiento de la filosofía,* pág. 53.

[17] 29B3DK en comentario a la *Física* 140, 27.

demostrativa. El uno de la dialéctica es siempre el uno como parte de los muchos, frente a ese Uno eleático al que nada le es extraño. En esto Aristóteles, maestro de las distinciones, no pudo aceptar la diferencia (y es que, naturalmente, es una diferencia imposible de trazar *en* el *lógos,* pues el Uno, como el ser, no es propiamente ni género ni diferencia)[18], pero es notorio que el único «uno» que queda estrictamente refutado en Zenón es esa parte inextensa de los muchos, absurdo por no tener extensión pero estar afincado en ella, y precisamente por ello ya rodeado de múltiples. El «otro» uno, el que no admite nada fuera de sí, es ajeno a la dialéctica porque ni siquiera admite ser introducido en una demostración (y el acuerdo con Aristóteles no puede ser mayor en este punto): para ello hace falta ya poder ser sumado, restado, traficado y especulado en el libre mercado del concepto. En efecto, Zenón acomete la demostración del uno, pero tal demostración es posible sólo bajo la hipótesis general de que «los seres sean muchos», o sea que el uno tenga partes. Aristóteles debió ver esto, pero una distinción rigurosa entre «el Uno sin partes» y «el uno con partes» no era expresable en sus propios términos sin caer en contradicciones y recursos al infinito; de ahí que la rechazara. Sin embargo, aquí podemos ver un aspecto importante de la «ayuda» de Zenón a Parménides: el uno de las aporías no se corresponde unilateralmente con el «lo que es» del *Poema,* sino que sólo corresponde estrictamente al «es», o sea a la parte atributiva. La identificación plena entre «Uno» y «ser» es uno más de los equívocos posteriores de la filosofía; Parménides no puede ser el filósofo del «ser» más que impropiamente, pues ser y no-ser son nombres que el uno adquiere, mientras que el Uno originario no puede ser un nombre más. La oposición entre uno y muchos, como entre ser y no-ser, se da *ya* más acá del *lógos,* pero hay un fondo «que no tiembla» previo a toda oposición: el del Uno o «lo que es», cuya distinción respecto al *lógos* puede ser sólo alusiva. Y como ya sabemos, lo alusivo siempre es enigmático.

Vayamos ahora al núcleo mismo de las aporías zenonianas siguiendo el camino de la continuidad hacia esas conclusiones impensables. Lo que hace naufragar al *lógos* es ese análisis extremo, esa división sin límite con la que el propio *lógos* trata de zafarse, en una convulsión mortal que terminará por cortar su aliento, de un elemento irreductible que se expresa como un vacío en su interior. El punto inextenso es impensable como tal, por lo cual exige poder ser dividido: tal es el espíritu de la argumentación. Por *definición* el continuo puede —y debe— ser cortado y dividido: he aquí la peculiaridad de la extensión (espacial o temporal), y con ello de la propia representación en su conjunto: continua *pero* divisible[19]. Aquí incide Zenón con su *hybris*

[18] Cfr. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* IV.III (y en especial las páginas 197-199), para una explicación de sendas tesis, así como para entender la demarcación que Aristóteles se da respecto al eleatismo.

[19] Siglos más tarde, Hegel ahondaría con agudísima astucia en esta aporética naturaleza del espacio y el tiempo, apoderándose impunemente de la paradoja zenoniana para proclamar la contradicción del movimiento y su consiguiente resolución en su supresión realizada (o sea, el

analítica, inaugurando lo que posteriormente se convertirá en un eslogan barroco («siempre una caverna en el interior de otra caverna» —Leibniz)[20]. Cada división del punto inaugura una serie sin fin que interrumpe la continuidad: Aquiles nunca alcanza a la tortuga; la continuidad se interrumpe a fuerza de seguir sus propias reglas (no dejar espacios vacíos ni puntos inextensos) y sólo puede sobrevivir violándolas (o sea, permitiendo la existencia de esos puntos, de esos vacíos en su interior que con su indivisibilidad bloquean los pozos sin fondo, comportándose como aquél recuerdo que hacía pensar en la unidad remota e insondable del dios fragmentado). «En lo irrepresentable la esfera de la expresión encuentra un límite, que no puede reducir, pero que debe interpretar, precisamente porque ella misma lo manifiesta»[21]: ésta es la definición de paradoja más acertada que hemos encontrado, pues comprende tanto su aspecto negativo (violento, terminal) como el positivo (lúdico, necesidad de darle una interpretación que no satisfará nunca). En el eleatismo, y debido a sus fuertes conexiones con una metafísica de la expresión, ese punto inextenso es visto como el instante presente, que al pasar a la representación se astilla en la trama temporal del mismo modo en que Dionisos era descuartizado ante el espejo. Así, un instante para Aquiles se vuelve serie infinita, auténtica *carrera perpetua de la representación,* en lo que constituye el equivalente deportivo de un titánico despedazamiento. No poder dejar ese espacio del presente, no moverse, y sin embargo avanzar cuantitativamente (viajar sin moverse, y a trepidante velocidad) es la forma que Zenón encuentra de expresar esta brecha, esta insuficiencia. Frente a Aquiles el de los pies ligeros, la tortuga ha perdido la referencia a lo inmediato y se conforma con recorrer el infinito «por accidente» (Aristóteles; ver apéndices), tal y como demuestra la experiencia que se puede hacer y de hecho se hace. ¡Pero justamente!: la experiencia, el «de hecho», no es así otra cosa que representación, y más intelectualizada que nunca, por seguir a rajatabla el modelo más dócil de la continuidad. Frente a un funcionamiento cabal y estable de la representación, el instante presente pone en juego un eterno retorno perturbador, pues se cuela en la apariencia a través del recuerdo, que es visto como sagrado precisamente por ser capaz de violentar las series temporales, de traer «algo» al tiempo que no es «del tiempo», un «ahora» que no se sigue del antes y el después, en la medida en que éstos necesitan ser representados en una cadena mientras que el presente de la inmediatez recordada puede

---

reposo del Espíritu): «Es necesario pensar el movimiento como lo ha pensado Zenón, e incluso ir más lejos en esta posición del movimiento» (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Suhrkamp, XVII, 34), así como «Debemos conceder a los dialécticos antiguos las contradicciones que pusieron de manifiesto en el movimiento, pero sin que se siga de ello que el movimiento no es: el movimiento es antes bien la contradicción que está ahí» *(Ciencia de la lógica,* IV, 547).

[20] Si bien en el barroco ese infinito ya no es aporético, sino que queda salvaguardado por su clausura y selección volviéndose *concepto*. El cálculo diferencial debe verse aquí como un primer auxilio que vuelve a otorgar hilo vital al *lógos* con esa conquista racionalista de «recoger lo infinito en términos finitos».

[21] Colli, *Filosofía de la Expresión,* pág. 71.

permitirse dar «saltos» a través de ella[22]. Pensar un instante es ya, en definitiva, cuestionar la representación, poniendo patas arriba todo el continuo y apelando a alguna otra cosa ausente en él. Frente al «todo lo real es racional» que hizo fortuna en la filosofía moderna, Zenón proclama que todo lo racional es divisible; todo lo divisible es infinito; todo lo infinito es irreal.

Y así, las paradojas del infinito convierten toda discusión en una gigantesca enredadera de la que ya nadie no podrá salir airoso sin cortarla. Zenón desencadena la potencia lúdica del *lógos* para imponerle la violencia de la detención brusca mediante la paradoja: parada en seco, callejón sin salida que obliga a tornar la vista atrás. De este modo, «el aspecto gozoso de la razón dialéctica se transforma en ceño duro y cortante, amenazante y devastador». Sin embargo, para mostrar esa hostilidad, antes hay que haber hecho jugar al *lógos,* haber liberado su infinita divisibilidad, para mostrar en él la inconsistencia. Como vemos, juego y violencia asocian sus grados máximos para revelar la inmediatez inaprensible en el fondo del tejido. «Destruida totalmente la representación, permanece inviolable lo inmediato: ésta es la ayuda de Zenón»[23]. Y ésta es también la razón por la que *Aletheia* no puede ser nunca una postura más entre otras tantas, y sin embargo encuentra su retorno en ese «entre», en esa inestabilidad de la yuxtaposición representativa. Pero, ¿cómo entender entonces la «doctrina del ser» de Parménides?

5. SER O NO SER NO SON LA CUESTIÓN

> Y si en el eleatismo hubiera habido un germen de profundidad de espíritu, entonces habría debido presentir los problemas kantianos. Por el contrario, el eleatismo acabará por perderse en la erística y la dialéctica, hasta el método de argumentación del *Parménides* según el cual cada cosa recibe un predicado y su contrario.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE,
> hijo de su tiempo después de todo[24].

Ante todo, Parménides no propone «la tesis del ser»; en su texto se condena «ser y no ser» del mismo modo que cualquier otra pareja de contrarios: ambos son sólo «nombres que los mortales han establecido». El *Poema* es

---

[22] «El recuerdo nos indica solamente la dirección hacia algo que es extraño al espacio y al tiempo, que es irrepresentable, pero que, en tanto que origen de la memoria, lo poseemos, y que da seña de sí a través del tiempo. Sin embargo, si se intenta aislar el tiempo, restringirlo, fragmentarlo, detenerlo, en busca de lo inmediato que se supone contenido en él, no se encontrará ningún rastro [esto es lo supieron ver tanto Zenón con la dicotomía como Aristóteles con la negación de los 'ahoras']. Desgarrado el tejido del tiempo, se abre en medio, de par en par, el vacío en el que se precipita la inmediatez. Aquí en el intersticio, está el contenido inadvertido, la intensidad no mesurable del fondo de la vida.» *Filosofía de la expresión,* pág. 64.

[23] Ibíd., pág. 227.

[24] Nietzsche, manuscritos de un curso sobre *Los filósofos presocráticos,* véase cita de M. Morey, en *Zenón de Elea,* posfacio, pág.182-183.

expresión simbólica de algo más profundo y escondido, previo al nombre. E incluso la verdad, que toma la denominación de *Alétheia,* es sólo el símbolo alusivo que expresa la posesión de una referencia al contacto metafísico. Como vemos, Parménides ya utiliza un cierto juego de metáforas, pero aún se mantiene más cerca del enigma que de la excesiva profusión platónica. Además de esa condena al nombre, se rechaza abiertamente algo que afecta de lleno a Zenón: «el camino del no es», símbolo de las argumentaciones nihilistas y devastadoras que hacen de *Alétheia* el mero miembro de una pareja de contrarios. Con ello, por supuesto, Parménides está renunciando de antemano a cualquier tentativa de demostrar nada por conceptos (en el sentido de que la oposición es la lógica que rige el concepto): teme que la demostración acabe, como así pasará finalmente, afectando al origen oculto de la sabiduría. El maestro quiere cortar las alas a la dialéctica antes de que ésta haya emprendido siquiera el vuelo, prefiriendo en su lugar consolar a los hombres con un enigma indulgente. Zenón, a la inversa, procede por exhaución; hace caer las alas del *lógos* por total agotamiento tras un enredo en mil piruetas[25].

El discípulo desobedece el mandato, es cierto: explora la vía del no-ser hasta el último recodo. Pero respecto a las parejas de contrarios, a los meros nombres, Zenón no hace otra cosa que escenificar la validez de los presagios del maestro, mostrando su carnicería en el cenagal del *lógos:* todo conocimiento resulta destruido por el análisis racional. Aquí radica la ayuda, no al «uno como tesis» (tesis conceptual como *cualquier otra* y que como tal jamás podría ser defendida frente a sus opuestas con esperanzas de victoria), sino a la doctrina superior de Parménides, que no puede ser considerada «lógica» (sobre todo en el sentido que esta palabra cobrará en Aristóteles a raíz del ensalzamiento del principio de contradicción), sino precisamente pre-lógica o pre-representativa, a la altura de un auténtico sabio antiguo (y justificando así el uso del término «antirracional» que Colli emplea alguna vez, aunque ello no equivalga a algo así como «sensible» o «apasionado», pues las pasiones y sentidos pertenecen igualmente a la representación y son tan «racionales» como el *lógos;* la distinción *dóxa-epistéme* trazada por Platón, si se pretende ver en ella la que se da entre dos formas de hablar, una con propiedad y la otra sin ella, estaría aquí toda del lado de la representación).

---

[25] «Parménides ha roto el caleidoscopio del pensamiento humano y ha extraído las piedrecillas y los vidrios coloreados. Los ha llamado 'lo que es' y con este nombre ha querido capturar hieráticamente todos los nombres. [...] Pero para llegar a la abstracción se deben enlazar los pensamientos en un tejido que no tiene fin, y que al final enreda a aquel mismo que lo ha tejido [...] Zenón sigue estos hilos, incansable, los anuda y los corta, sabe que tiene entre manos el instrumento del dominio, pero advierte su mudanza, cómo se hace duro y cortante, hostil y terrible, finalmente destructor y devastador, cómo aquella sonrisa firme de la intuición parmenídea [...] se vuelve un gruñido de impostura que aniquila las ilusiones de la armonía plástica del hombre [...] Una vez desencadenada la razón todo era posible, cualquier tesis es sostenible, *ésta es la razón de la prohibición,* y Zenón al transgredirla en realidad impone que se la respete. Para defender al maestro, Zenón lo destruye todo, precisamente porque el maestro no tiene ninguna construcción racional» (Colli, *Curso sobre Parménides,* lección del 22 abril de 1967, en *Ragione errabonda).*

Parménides fue un maestro compasivo, que trató de recoger la realidad divina por medio de una palabra humana, aun conociendo su inadecuación. Compárese este consuelo metafísico del «Uno», el «ser» y *«Alétheia»* (similar a aquellos otros consuelos que los mitos de Apolo y Dionisos ofrecían a los mortales) con la irresolubilidad de los enigmas del otro «sabio de la brecha», Heráclito el oscuro («La unidad, única sabiduría, quiere y no quiere ser llamada con el nombre de Zeus», por no hablar del acertijo que mató a Homero y respecto al cual «se dejan engañar los hombres», etc.)[26]. Con toda la buena fe de su cantor, *Aletheia* correrá un destino parecido al de Dionisos, quién sabe si ajusticiada por haberse insinuado ante los hombres con ese *pathos* de lo manifiesto: «sea ésta manifiesta u oculta, hubo que convenir extrañamente que su visión era para todos extremadamente deseable. A continuación se creyó reconocerla en muchos espejismos y a menudo otras cosas se llamaron con su nombre. Este ansia y curiosidad no se han apagado todavía»[27]. La verdad no es por tanto en este tiempo olvidado todavía una representación; pese a sus escarceos literarios, Parménides no es todavía un filósofo, sino uno de los últimos sabios. ¿Y Zenón? Zenón es también un sabio, pero un sabio de las incursiones hacia territorio enemigo, que no colonizan sino que asolan y devastan: personaje de fronteras como Ariadna, que obnubila a los mortales con la dialéctica para hacer fracasar después toda propuesta y devolver la ventaja a lo oculto. Esas incursiones del eleatismo tienen, desde luego, un riesgo que deja su espalda al descubierto: el platonismo supo explotar esa debilidad pedagógica a su favor del *Parménides* en adelante.

Y, sin embargo, es cierto que esa promesa de verdad a la que hemos aludido tampoco acaba nunca de encontrar su término en Platón, y que todos sus diálogos acaban justamente *interrumpidos*. Esta marca desapaciguante que el platonismo posterior no quiso ver da la oportunidad para aflojar la arremetida y considerar a Platón como un sincero divulgador de la brecha metafísica al que su vocación literaria, su consideración con el gran público, le llevó a investir a *Aletheia* de demasiados ornamentos, tantos que al final se le acabó «convirtiendo en mariposa» (Colli). En curiosa concurrencia con el posterior diagnóstico aristotélico (y en este punto no deberíamos obviar la privilegiada posición que Aristóteles gozó en el seguimiento de esta problemática al acusar a Platón de «pronunciar palabras vacías y hacer metáforas poéticas»)[28], Platón habría descubierto el filón simbólico de lo insondable, el brillo metafórico de las formas, y pese a que sus diálogos no proponen ninguna doctrina abiertamente (no, desde luego, según el formato al que la filosofía nos habituará de Aristóteles en adelante), la metáfora acaba por independizarse y traicionar el *khorismós* originario, desplazándolo desde la pareja «origen insondable/mundo ilusorio» a «mundo sensible/mundo inteligible» (¡ambos igualmente ilusorios!) y otorgando a la idea una trascendencia que el

[26] Véase *Nacimiento de la filosofía,* pág. 67.
[27] *Filosofía de la expresión,* pág. 213.
[28] *Metafísica,* A, 991 a21.

Uno no tenía. Para Platón ésta era sólo una cuestión de subsidio expositivo, pero la posteridad cometió el error de tomarlo literalmente y convertirlo en *leitmotif* de una supuesta teoría. El *Parménides* en sí no es lo nocivo; como tal es un enigma divulgativo, exotérico, propagandístico del eleatismo; si se quiere, el equivalente filosófico de un panfleto turístico. «Pero ocurrió lo increíble: el enigma no fue descifrado.» Desde entonces, y en grados variables, la filosofía será la particular historia de la conversión del signo alusivo en metáfora, y de la metáfora en concepto.

Respecto a esto, el propio Platón contribuyó al despropósito con su exceso más imperdonable (para dejarnos contagiar por el énfasis de Colli). Tras apuntar en dirección contraria en el *Parménides* (insinuando el fracaso de la teoría), fundó la Academia para alejarse de todo ese trajín de gentes del mercado e independizar aún más al *lógos* filosófico, que terminaría por cortar cualquier lazo con su origen enigmático y erigirse en único Dios. Su reino ya no es la apariencia, sino lo absoluto: de la Academia al aula hegeliana habrá ya sólo una exigua cadena de necesidad histórica. La pregunta que delata a estos «cazadores de verdades» tardará siglos en poder ser siquiera formulada: «*¿qué clase de hombres* salieron de la Academia? Sabios exangües, frustrados y ambiciosos, a menudo intrigantes en política y aduladores del poder»[29].

Pero Colli no es un adulador más de Platón; él no escribe «a sus piés» como todos esos locuaces y zalameros adictos a la luminosidad. Colli mira a Platón con la dureza con que sólo un Parménides, un Zenón o un Heráclito pudieron haberle mirado, o sea desde la tradición griega de un *lógos* aparente y alusivo, cuyo principal interés es redirigir la atención a la inmediatez y no a la mediación. «¿También el filósofo es un comediante? Mirad sus conceptos cuando ha terminado el espectáculo; cuando el pergamino se ha desenrollado por entero. Mirad cómo el titiritero ordena, inertes y desmayadas, las marionetas de su juego, cómo recoge sus hilos enredados»[30].

6. COMPONIENDO EL JUEGO EN LA VIOLENCIA

> Cuando un gran fenómeno ofrece suficiente documentación histórica sólo en su parte final, no queda otra solución que intentar una interpolación, con respecto a su conjunto, de ciertas imágenes y conceptos.
>
> GIORGIO COLLI[31].

¿Cómo salvar esa incoherencia discursiva resultante de nombrar algo oculto, insondable, pre-representativo, cargándolo de símbolos y determinaciones («obstáculo», «contacto»...)? El proceder discursivo de Colli no sería posible sin la asunción griega de que el lenguaje está interrumpido, agu-

[29] Nietzsche, hablando por boca del *médium* Giorgio Colli.
[30] *Filosofía de la expresión,* pág. 269.
[31] *El Nacimiento de la filosofía,* pág. 15.

jereado por un elemento extraño que permite socavar la continuidad y liberar una función alusiva. «El método de la interpolación»[32] metafísica no es otra cosa que dicha asunción de un movimiento a lo largo de una línea quebrada, enhebrando llenos y vacíos, causas y azares, violencias y juegos en proporciones divergentes. Allí donde colapsa el hilo de la necesidad se abre el abismo del contacto, de algo heterogéneo que jamás puede ser recorrido sino al modo de salto en una cadena fracturada. El conjunto interpolado es lo que arroja una nueva oportunidad de mostrar las cosas, de contarlas de un modo no histórico, desatendiendo esa obsesión por lo concreto irreversible («la verdad de la historia») y dando prioridad a la metafísica, alterando sus dosis variables de violencia y juego. El nacimiento de la filosofía como temática discursiva se adapta bien a esta narrativa quebrada, pues la filosofía misma no es otra cosa que interpolar desde un origen remoto (la *sophía),* y en ese sentido su acaecimiento, con esa apelación a unos hilos cortados para siempre, no se distingue de su método, sino que más bien lo reproduce a otra escala conservando los vínculos y los vacíos en un proceder que casi podríamos llamar «fractal». Todo conocimiento está abocado a «algo previo, pasado, que todavía no era representación y de donde ha sido separado para ser representado; la función representante implica memoria y tiempo»[33].

> Este acontecimiento es anunciado por un preludio, envuelto en el silencio, como corresponde a la profundidad de la vida. Un presentimiento conduce a la colina de Eleusis, a la columnata sagrada, bajo la roca excavada, horadada a lo largo de vetas verduzcas; ojos de hombres remotos se cerraron frente a los olivos y el sol y el mar de Salamina. Los hilos de la tradición verídica están cortados sin remedio: ni símbolos ni imágenes pueden restituirnos aquellos semblantes mudos[34].
>
> ¿Por qué los antiguos llamaban «terribles» a los sabios? Quizá por veneración, quizá porque nadie era capaz de descubrir la finalidad de sus palabras. ¡Pero hoy los filósofos son corderos![35]

Para reconstruir ese camino roto tanto de la filosofía como de su nacimiento, para conseguir entender la diferencia irreductible entre *philos* y *sophia,* los sabios griegos dejaron un hilo discorde que se sustraía a la razón intercalando enigmas en sus aberturas; «es posible *imaginar* un símbolo representativo del contacto, cuyo hilo conductor lo ofrecería antes una restauración artística que el camino del *logos*»[36]. La filosofía antigua es el balbuceo de la moderna: tal es la tesis hegeliana. Frente a ella, Colli propondrá, con Nietzsche, que la modernidad no es más que el rumiar exhausto, abotargado de lógica y causalidad de esos antiguos pensamientos. Y del mismo

---

[32] *Filosofía de la expresión,* pág. 68.
[33] Ibíd., pág. 34.
[34] Ibíd., pág. 203.
[35] Ibíd., pág. 269.
[36] Ibíd., pág. 80 (cursiva nuestra).

modo, su forma predilecta de narratividad (la de la modernidad), la historia, le hace de correlato apaciguando los laberintos del *lógos* y apelando a una memoria segunda, abstracta: la de las lenguas y los pueblos. Esta memoria permite «orientarse» en las cámaras infinitas del *lógos,* creando una casa en su interior de la que obtener la más abstracta de las ganancias: la «identidad histórica». Sin embargo, esta supuesta memoria es sólo la forma que el propio *lógos* tiene de enviscar a su presa y hacerle olvidar esa otra memoria del instante, suplantando el contacto por una ficción individual y colectiva. El hilo de Ariadna: la palabra que amansa, senda de bastiones y fortalezas en el desierto del *lógos* a la que, no obstante, siempre se le acaban colando incursiones destructoras que ponen de manifiesto su irreductible carácter de espejismo. Recordar esta impostura de la necesidad es lo que debemos a la antigua dialéctica, y más que a ningún otro sabio, a Zenón de Elea.

APÉNDICE 1: SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LAS CIENCIAS EN ARISTÓTELES

Aristóteles no es el «tema» de este artículo. Sin embargo, se hace difícil pasar por alto su forma de afrontar las dos 'temáticas' generales de Zenón —la de que todas las cosas son uno y la de que las cosas son muchas— tal y como es abordada por Colli en *Zenón de Elea*. A continuación ofrecemos un resumen de la misma acompañada de nuestros propios comentarios. En un párrafo escueto pero clarificador de la *Física (187a 1),* Aristóteles señala cómo «algunos han cedido a ambos argumentos: al de que todo es uno si 'lo que-es' significa una sola cosa, admitiendo que existe lo que-no-es; y al argumento basado en la dicotomía, haciendo indivisibles las magnitudes» (trad. cast. J. L. Calvo Martínez). Siguiendo a Colli, en efecto, Aristóteles parece indicar que, tomando en serio las aporías de Zenón, algunos han creído hacerles frente recurriendo a dos mecanismos teóricos: el no-ser (salida de Platón en el *Parménides)* y las magnitudes indivisibles (salida posterior de Euclides en geometría —punto inextenso— y de Demócrito en física —átomo—). Sin embargo, dichas salidas están lejos de escapar a los absurdos zenonianos. Y respecto al propio Aristóteles, ¿qué forma encontró él de superarlas? En cuanto al tema de que todo sea uno, Aristóteles no recurrió al no-ser como Platón, sino a su célebre distinción de los múltiples sentidos de «lo que es» (véase *Ref. Sofisticas, 170b 19,* donde se afronta este problema específico en relación a Zenón), con la que acusaba al eleata de no haber establecido previamente los significados de los términos —lo cual no sería un defecto lógico de la argumentación, sino más bien 'semántico'—. En cuando a la segunda aporía, la de que las cosas son muchas, Aristóteles no sale tan bien parado como en la primera, pues en lo que parece un antecedente claro de la geometría euclidiana, postula *(Metafísica 1001b 7)* un ser inextenso indivisible que, sumado, no produce aumento y que, restado, no pro-

duce disminución: este ser es el punto geométrico. A partir de aquí se hace obligado seguir a Colli:

> El punto geométrico y no el átomo —porque éste último es extenso y por ello no escapa a la argumentación zenoniana [pues sumado aumenta y restado disminuye]— es puesto por Aristóteles como fundamento del conocimiento geométrico, y como principio fundamental de toda ciencia. En realidad, la aporía de Zenón no queda superada ni siquiera mediante la posición del punto geométrico. Digámoslo en términos aristotélicos: lo que hay que indagar de una ciencia es cuál es su *genos,* el género particular, y cuáles sus *arkhai*, los principios propios de este *genos,* válidos sólo en el ámbito de esta ciencia (los principios válidos para todas las ciencias son sólo el de contradicción y el de tercio excluso). El *genos* de la geometría es precisamente la «magnitud»: la geometría es la ciencia de la extensión pura. Colocando el punto en la base de la geometría, Aristóteles pone un *arkhé* particular de esta ciencia fuera del *genos* mismo, porque está obligado a poner el punto geométrico inextenso fuera de la «extensión». No resulta difícil imaginar la defensa que haría Zenón de su argumentación, y tendría efectivamente razón *(Zenón de Elea,* pág. 82).

Parece, por tanto, que Aristóteles se ve obligado a dar una refutación de la aporía zenoniana mediante su punto «metafísico» a fin de salvar la posibilidad de una ciencia de la magnitud. Recordemos la argumentación zenoniana de los 'múltiples' apoyada en la dicotomía: si los seres son muchos, es necesario que haya siempre uno de tamaño intermedio entre cualesquiera otros dos, y de este modo acabarán siendo «tanto pequeños como grandes: pequeños hasta el punto de no tener tamaño, grandes como para no poder ser definidos» (comentario de Simplicio a la *Física 29B1DK* 140, 34). La conclusión es doblemente absurda, pues un punto infinitamente pequeño acabaría por no tener extensión —y por tanto para Zenón no existiría— y uno infinitamente grande acabaría por no poder ser definido nunca —pues toda definición debe alcanzar un límite y no proseguir indefinidamente—. Lo que nos parece crucial en este punto es ver lo presentes que Aristóteles tenía estas aporías zenonianas, hasta el punto de que toda su filosofía parece responder al intento de ofrecer una solución a las mismas (dando a la ciencia un lugar —o sea un límite— *entre* lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño; de pronto también toda la concepción locativa de la *Física* —lugar como límite— se nos vuelve mucho más comprensible). Sin embargo, ¿consiguió finalmente escapar a ellas? Oigamos a Colli: «Aristóteles más bien introduce los 'principios' de las ciencias precisamente para poner un término a la regresión al infinito: y ésta es una influencia de Zenón. Los principios generales propios de cada ciencia bloquean el proceso de búsqueda de un medio cada vez más abstracto, y permiten la ciencia» *(Zenón de Elea,* pág. 157). Siguiendo a Colli, diríamos que Aristóteles nunca superó esta aporía de los múltiples, pues sólo le impuso un límite deficiente e inextenso. La alternativa, no obstante, era renunciar a la posibilidad de la ciencia particular...

APÉNDICE 2: SOBRE LA REFUTACIÓN ARISTOTÉLICA DE LAS APORÍAS

Una vez más, y aunque sería materia para un exhaustivo trabajo de investigación, es muy interesante recorrer la refutación que Aristóteles hace en la *Física* de al menos tres de las argumentaciones zenonianas contra el movimiento. Si asumimos, como Colli, que la *Física* es una obra juvenil aristotélica, entonces la cuestión se vuelve doblemente relevante, pues se hace posible una lectura de dicha filosofía a partir de los conceptos de los que se sirve, a modo casi de herramientas, para superar —con éxito discutible— las aporías de Zenón.

La primera de ellas, la de la dicotomía (o sea, que un segmento siempre se puede dividir por la mitad), es formulada por Aristóteles de forma que permite, como observa el propio Colli, dos lecturas: la primera —la que asumen Aristóteles y Colli— es que el movimiento nunca alcanza su fin, pues antes debe pasar por las infinitas divisiones de su recorrido. La segunda —que en nuestra opinión es igualmente relevante— es que el movimiento de hecho nunca puede dar comienzo, pues para empezar debería haber alcanzado antes el término medio de cierta distancia, pero antes a su vez el medio del medio, y así hasta el infinito. Por resumirlas, la primera negaría la conclusión del movimiento (su meta), mientras que la segunda negaría el comienzo mismo (su salida). Y aunque Colli prefiere tratarlas por separado, no es descartable que formaran parte de una misma argumentación dialéctica cuya conclusión fuera que o bien el movimiento no termina nunca o bien nunca ha comenzado.

Interpretando en términos de la primera opción, Aristóteles procede en la *Física (233a 21)* a una refutación encadenada que sorprende por su titubeo y falta de solidez. En primer lugar procede a una distinción entre dos infinitos —por la cantidad y por la división— que Zenón habría pasado por alto y según la cual un segmento siempre es infinito por el primero (el espacio se comporta así) pero no siempre por el segundo (el tiempo responde a éste, de modo que es posible recorrer de hecho una distancia infinita en un tiempo finito). Sin embargo, un poco después *(263a 12-18)* Aristóteles parece darse cuenta de que su refutación era insuficiente «respecto del objeto y de la verdad» (sic.) y ensaya una variante *(263a 25-28):* es cierto que «en el continuo existen infinitas mitades, pero no en acto sino tan sólo en potencia» (esto, dicho por Descartes siglos más tarde, se traducirá en su célebre máxima de que «la materia es infinitamente divisible pero no está infinitamente dividida»). Efectivamente, Aristóteles entiende que un continuo —sea espacial o temporal— pierde su continuidad en cuanto se procede a una división al infinito en su interior, o, expresado en sus términos, que un infinito «en acto» interrumpiría la continuidad del movimiento. Y procediendo a una asociación entre potencia y accidente, concluye *(263b 3-9)* que «aquel que se mueve de modo continuo atraviesa cosas infinitas por ac-

cidente, pero no de modo absoluto». Como señala Colli, sin embargo, esta segunda solución es igualmente deficiente, pues la aporía sólo se supera «por accidente», pero el problema no tiene que ver con los hechos, sino con la razón (para entender cómo se articula en estos pasajes la relación entre potencia y accidente, véase *Zenón de Elea,* pág. 116). La cuestión tiene una relevancia extraordinaria si pensamos, como Colli, que «se puede arriesgar la hipótesis de que Aristóteles haya llegado a su teoría de la potencia y el acto, y del paso de la primera al segundo, a fin de resolver la aporía zenoniana de la dicotomía *(Filosofía de la Expresión,* pág. 254). Y lo sorprendente es que se haya conformado con la superación accidental de un problema teórico cuando sabemos que su ciencia no se ocupa de los accidentes (asumiendo tácitamente y contra todo pronóstico que no puede haber ciencia del movimiento en el continuo).

Frente a la segunda argumentación zenoniana, la de Aquiles y la tortuga (o sea, que el más lento nunca alcanzará al más rápido, en una variación de la dicotomía), Aristóteles procede *(239b 26)* a una solución desconcertante en la línea de las anteriores, aunque, como señala Colli, mucho más prosaica, pues termina por apelar a la experiencia directa. En efecto, la experiencia nos dice que el más rápido gana la carrera, pero esto ya lo sabía Zenón de Elea.

La tercera argumentación zenoniana contra el movimiento *(239b 30)* es la de la flecha (si ésta está siempre en un «instante» y en el instante está detenida, entonces está siempre detenida). Aquí Aristóteles se da cuenta de que Zenón ha dejado de lado la infinita divisibilidad para centrarse en el instante indivisible (lo que confirma la plasticidad dialéctica del eleata), y proclama su célebre máxima de que «el tiempo no se compone de 'ahoras' indivisibles, como tampoco ninguna otra magnitud». En esto Aristóteles es coherente consigo mismo: sabe que pudo apelar a esa indivisibilidad de los «ahoras» para atacar a Zenón en las dañinas aporías de la infinitud, y sin embargo se mostró fiel a su postura buscando su refutación por otra vía (la distinción potencia/acto). Como consecuencia, aquí puede sentirse algo más cómodo y eludir a Zenón en el plano teórico negándose a asumir la premisa de su argumentación y proclamando el tiempo como un continuo no compuesto de átomos o éxtasis. Pasando al punto de vista de Zenón, y yendo más allá de Colli una vez más, podríamos ver esta aporía como parte de un conjunto dialéctico más amplio que formaría con las anteriores. En efecto, según la dicotomía hemos visto cómo la infinita divisibilidad introduce la discontinuidad en el continuo —Aquiles jamás atrapa a la tortuga—, pero es que según el «ahora» inextenso llegamos igualmente a la conclusión de que el tiempo está interrumpido —la flecha no se mueve—. Esta argumentación es la inversa de la anterior, y sin embargo alcanzan puntos similares; no nos parece descabellado considerarlas dentro de un mismo movimiento dialéctico (incluyendo las dos variantes de la primera argumentación expuestas más arriba) que tendría dos formulaciones. 1: El movimiento es impensable sean el tiempo y el espacio divisibles —carrera— o estén compuestos de ahoras/átomos indivisibles —flecha— (para una combinación

de divisible e indivisible funcionando al mismo tiempo ver la aporía del estadio, que Colli descarta por estúpida pero a nosotros nos parece sumamente relevante porque prueba que Zenón llegó a mezclar ambas argumentaciones), y 2: O el movimiento es infinito, sin meta, sin destino —dicotomía 1— y además es así desde siempre, o el reposo es absoluto —dicotomía 2, flecha—. Como vemos, Zenón ha considerado todas las opciones en una argumentación verdaderamente envolvente en la que el propio Aristóteles llega a quedar atrapado.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Física,* Madrid, Gredos, 2002.
— *Metafísica,* Madrid, Gredos, 2006.
— *Sobre las refutaciones sofísticas,* en *Tratados de lógica (Órganon),* vol. 1, Madrid, Gredos, 2000.
AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica,* Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
COLLI, Giorgio, *Zenón de Elea,* Madrid, Sexto Piso, 2006.
— *El nacimiento de la filosofía,* Barcelona, Fábula Tusquets, 2005.
— *Filosofía de la expresión,* Madrid, Siruela, 2004.
— *Después de Nietzsche,* Barcelona, Anagrama, 2000.
— *La ragione errabonda. Quaderni postumi,* Milán, Adelphi, 1982.
DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido,* Barcelona, Paidós, 2005.
HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica,* vol. 1 y 2, Buenos Aires, Solar, 1982.
— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Suhrkamp, vol. 18 y 20.
HERÁCLITO, *Fragmentos,* Buenos Aires, Aguilar, 1982.
NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo,* Madrid, Alianza, 2001.
PARDO, José Luis, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución,* Barcelona, Montesinos, 1989.
PARMÉNIDES, *Poema,* en *Fragmentos,* Barcelona, Orbis, 1983.
PLATÓN, *Parménides,* en *Diálogos,* V, Madrid, Gredos, 1988.
— *Fedro,* Madrid, Alianza, 1998.
— *Eutidemo,* en *Diálogos,* II, Madrid, Gredos, 1988.

Segunda parte
SOBRE SER Y DEBER SER

This page intentionally left blank

Matemática y Moral. Propuesta de un punto de partida para el examen del «malentendido» sobre el imperativo categórico[1]

María José Callejo Hernanz

1

La proximidad de moral y matemática se establece en la *Crítica de la Razón pura* en los siguientes términos: «Fuera de la Filosofía Trascendental hay aún dos ciencias racionales, una de contenido meramente especulativo, la otra de contenido práctico: *Matemática pura* y *Moral pura» (KrV,* A 480/B 508). «Ciencias racionales»: bajo este rótulo son reunidas a despecho de todas las profundas diferencias que puedan separarlas, Filosofía trascendental, Matemática y Moral. Ésta es la caracterización que justifica el agrupamiento en cuestión:

> Hay ciencias cuya naturaleza lleva consigo el que cualquier cuestión que se presenta en ellas tiene que poderse responder absolutamente a partir de lo que se sabe, porque la respuesta tiene que surgir de las mismas fuentes de las que surge la pregunta; son ciencias en las que no está permitido en modo alguno escudarse en la inevitable ignorancia, sino que puede exigirse la solución[2].

---

[1] Este trabajo se publicó por primera vez en italiano, en el año 2004, en un volumen colectivo que recoge la colaboración de profesores de la UCM y de la Universidad de Venecia sobre cuestiones de hermenéutica y ética iniciada en el año 2000 (L. Ruggiu y J. M. Navarro Cordón (coord.), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea,* Milán, Guerini, 2004, págs. 107-132).

[2] *KrV,* A 476/B 505.

Se trata aquí, ciertamente, de ciencias en sentido propio y, por tanto, no de mera «Lógica»[3], sino de saberes *de objetos,* pero de «objetos» tales «que cualquier cuestión que se presenta [a propósito de dichos objetos] tiene que poderse responder absolutamente a partir de lo que se sabe». Ahora bien, responder *a partir de* lo que se sabe es responder a partir de un principio[4]. Y poder responder *absolutamente* a partir de principios una cuestión es habérselas con un tipo de problema cuya problematicidad no remite a ninguna fuente de saber distinta del saber que esencialmente siempre ya se posee, desde antes de cualquier experiencia y de cualquier cultura, un problema cuyo sentido se desfiguraría al introducir en él *datos* extraños a este origen y cuya solución requiere por tanto un operar sólo *por principios,* esto es, de un modo meramente *a priori*. Se trata aquí, pues, de ciencias tales que se basan *únicamente* en principios para pronunciarse acerca de sus objetos y determinarlos. Ciertamente la verdad acerca de un objeto sólo puede residir en él, en el sentido de que sólo el objeto mismo del caso es el criterio y la adecuación a él la exigencia a la que se ha sometido de antemano todo pretensión de conocimiento del mismo. Decir, empero, que hay saberes de objeto de naturaleza tal que, en ellos, «la respuesta *tiene que* surgir de las mismas fuentes de las que surge la pregunta» es tanto como afirmar que es el objeto mismo de esos saberes el que, de un modo u otro, pero siempre en su acabada completitud, no tiene otro origen, no procede de otro sitio ni está hecho de otra sustancia, que aquella fuente y aquella sustancia que ha hecho posible el preguntar mismo, su investigación como tal. En definitiva, la «naturaleza» de los saberes de aquí se está hablando es el carácter de productos del uso puro de la Razón no sólo de ellos mismos, sino también, y ante todo, de sus objetos. Y, justamente por eso, las cuestiones tienen por principio solución y por principio queda excluido el recurso a la debilidad del entendimiento humano y a la ignorancia inevitable para eludir la exigencia de solución de las mismas.

Lo llamativo en este pasaje no es ya sólo que Kant incluya a la Moral en este tipo de ciencias, sino que, a la hora de ilustrar la diferencia de que aquí se trata, lo haga contraponiendo una cuestión *moral,* tomada como paradigma del tipo de problemas que *sí* tendrían siempre absolutamente una res-

---

[3] La Lógica es «una ciencia que no se ocupa de nada más que de las reglas formales de *todo* pensar». Esta generalidad máxima procede precisamente de su extrema restricción, del acto de renuncia al objeto del conocimiento en el que se constituye su peculiar «asunto»: «abstrae [i.e. prescinde] de *todos* los objetos del conocimiento *y de su diferencia,* y en ella el entendimiento no tiene que ver con ninguna otra cosa más que consigo mismo y con su forma». Por todo esto, más que una función cognoscitiva le corresponde una función preparatoria, «propedéutica» de la posibilidad de cualquier conocimiento; más que una ciencia «propia y objetivamente dicha» es, por decirlo así, «la antesala de las ciencias». En efecto, «cuando se trata de conocimientos, se presupone, ciertamente, una lógica para el enjuiciamiento de los mismos, pero la adquisición de tales conocimientos tiene que buscarse en las que denominamos «ciencias» propia y objetivamente» *(KrV,* B IX, todos los subrayados son míos.). Ahora bien, las «ciencias racionales» a que alude el pasaje que comentamos arriba son ciencias en sentido propio.

[4] Aristóteles, *Met.,* V, 1, 1013a 14-16; *An. Post.* I,1, 71a y sigs.

puesta apodícticamente cierta, al entero género de las cuestiones *físicas.* Y ello por más que Kant cuenta ya con que «la explicación de los fenómenos de la naturaleza» ha podido ganar el estatuto de ciencia, y por tanto de saber apodíctico, gracias a la *revolucionaria* habilitación de la posibilidad del tratamiento matemático de sus objetos[5]. Con todo, subsiste una diferencia crucial, que es justamente la que importa ahora, pues en el conocimiento *moral,* precisa Kant a continuación, se trata meramente de «lo que concierne a nuestra obligación», y en punto a la peculiar *necesidad* designada por este término, «obligación», la regla de la Razón resulta *suficiente* en *todos* los casos posibles; en el conocimiento *físico,* en cambio, es preciso apoyarse siempre en «lo que sabemos a partir de la naturaleza» y esto equivale a la aceptación de un modo de explicar, por decirlo de algún modo, regido por un principio de razón insuficiente, esto es, definido en su naturaleza más propia por una insufiencia de principio respecto del derecho a la cláusula «para todos lo casos». Y es que, para Kant, eso de «la naturaleza» es, en primer lugar, el nombre de una irreductible exterioridad y alteridad respecto de lo designado por expresiones como «nuestro saber» y «lo que depende de nosotros»; es, precisamente, el nombre para «lo que se da *independendientemente* de nuestros conceptos» y cuya «clave» *no* reside «en el pensamiento puro y en nosotros». En el «pensamiento puro» y en «nosotros», es decir, en la sola Razón y en sus conceptos, yace, por contra, el universo de sentido del que son vestigio distinciones como bien y mal o justo/injusto:

> Lo que en todos los casos posibles es *justo* o *injusto* [***Recht** oder **Unrecht***] tiene que poder saberse según la regla, porque concierne a nuestra obligación [*Verbindlichkeit*], y con respecto a *lo que no podemos saber* tampoco tenemos obligación alguna. En cambio, en la explicación de los fenómenos de la naturaleza mucho tiene que permanecer incierto y muchas preguntas insolubles, porque, respecto de lo que debemos explicar, lo que sabemos a partir de la naturaleza dista mucho de ser suficiente en todos los casos[6].

Por lo pronto, el texto resulta paradójico y, desde luego, se malentendería por completo si se pretendiese resolver la paradoja leyéndolo en el senti-

---

[5] Semejante posibilidad depende de la previa transmutación «ontológica» de las «cosas» en «objetos»: una transformación que es la esencia misma de la ontología moderna desde Descartes y Galileo, y que tiene en el proyecto cartesiano de la *mathesis universalis,* formulado en las *Regulae ad directionem ingenii,* su documento inaugural, aunque sea preciso esperar al planteamiento trascendental de la *Crítica de la Razón pura* para encontrar conciencia metódica *expresa* del sentido ontológico y metafísico de dicha transformación. Una conciencia que lo es también, e inseparablemente, de *la necesidad de acotar el alcance* de esa transformación (y, por tanto, el alcance de la ontología) al orden de lo real así establecido (en términos de Kant: la naturaleza *sensible* en general), evitando su generalización «a todo» *(KrV,* B XXV; cfr. en A 256/B 311 la imprescindible función del concepto de *noumeno* en sentido negativo como «un concepto que sitúa a la sensibilidad en sus limitaciones»). Sobre la vinculación entre cientificidad y matematizabilidad y sus límites, véase el «Prefacio» de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* [*MAN*], especialmente IV, 468-470.

[6] *KrV,* A 476-7/504-5.

do de que el conocimiento *moral* de nuestras obligaciones presupone como su fundamento el conocimiento *teórico* de los —digamos— «objetos» *con ocasión de los cuales* reconocemos nuestras obligaciones. Es más bien todo lo contrario: lo que aquí se dice es que sólo hay obligación respecto de lo que *podemos* saber, i.e., saber *absolutamente* a partir de la sola Razón. Y que tal es el ámbito del conocimiento moral. En cambio, *de eso* que *no* podemos saber absolutamente, de ese otro entero ámbito en el que «lo que sabemos» lo sabemos (i.e. lo hemos adquirido) *de tal modo* que «con respecto a lo que debemos explicar» siempre y esencialmente ese saber nuestro «dista mucho de ser suficiente en todos los casos», i.e. *no puede* ser absoluto; del peculiar «ser» que, por expresarlo al modo de Aristóteles *(Met.* VI, 2), se delimita no por la cláusula «siempre» sino por la cláusula «la mayoría de las veces», de eso, y sólo de eso, hay precisamente...¡conocimiento teórico! es justamente el asunto de la Física o «doctrina de la naturaleza». Y es que el llamado conocimiento «teórico», precisamente por ser meramente «especulación» sobre las cosas y no creación de ellas, se las ha con la «naturaleza», con lo que existe, con lo previamente ya dado (o susceptible de darse), y es en esa misma medida conocimiento siempre posterior y relativo a su objeto, discurso racional pero trabado por una necesidad sólo hipotética: un saber esencial y definitivamente de fenómenos, no de cosas en sí mismas. Si de algún modo incluye principios *a priori* (trascendentales u ontológicos, metafísicos, matemáticos), su apriorismo, por puro que sea, es en último término siempre y esencialmente *comparative*[7]. De las cosas en sí mismas (es decir, consideradas enteramente al margen de la trama o texto de relatividades al que Kant llama «experiencia» y Aristóteles «movimiento»), por contra, no hay —al menos para nosotros los hombres— conocimiento teórico *(noumenorum non datur scientia).* Tal es la conclusión de la *Crítica de la Razón pura* en su parte «Analítica».

Pero «lo que no podemos saber absolutamente», la «naturaleza», es al mismo tiempo *aquello con ocasión de lo cual, y en el seno de lo cual,* a veces ocurre, *nos* ocurre, que nos encontramos *a nosotros mismos* atrapados, atados por el «re-conocimiento absoluto» de una cosa enteramente distinta: por el descubrimiento de una obligación. «Obligación» es una relación de *dependencia* de la voluntad respecto de una regla de la Razón, que la voluntad conoce inmediatamente como anterior y determinante respecto de su propia causalidad, y que se circunstancia en la visibilización de un acto suyo *posible* precisamente *como absolutamente debido*[8]. Su reconocimiento entraña para nosotros por eso una «ampliación», a veces insólita, de la «idea» que pudiéramos tener de nuestras verdaderas posibilidades; un —digamos— inespe-

[7] Por emplear una fórmula sacada del corazón de la «Analítica Trascendental» de la *KrV,* (A 225/B 373 y A226-7/B 279.

[8] *KpV,* V, 32, volveremos sobre este importante pasaje un poco más adelante; cfr. *MS,* VI, 222: «*Obligación* [*Verbindlichkeit*] es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la Razón» y pág. 223: «*Deber* [*Pflicht*] es la acción a la que alguien está obligado. Es, pues, la materia de la obligación».

rado saber *práctico* de nosotros mismos y de nuestra destinación [*Bestimmung*]como sometidos *al mismo tiempo* a una legalidad que no es la de la naturaleza, como *sujetos a* leyes que en nada tienen en cuenta lo que depende de la naturaleza, y que nos sitúan, sitúan nuestra existencia, en un tipo y sistema de dependencia ajeno a la índole y al sistema de las dependencias «naturales». Un saber de sí que, sin desautorizar ciertamente el conocimiento teórico sobre lo humano como parte de la naturaleza, coloca sin embargo al «hombre», cada vez, en una suerte de exterioridad respecto de ella (y por tanto respecto de sí mismo como hombre), y hace de él un *sujeto de* la acción, el *alguien* a *quien* ésta ha de ser imputada. Pues bien, semejante exterioridad y alteridad significa kantianamente que, en el saber de nuestras obligaciones, que es un saber constitutivo de nuestro querer en tanto que seres racionales, *nos* sabemos ligados por la sola Razón a un orden de «cosas en sí mismas». Y lo que, en el centro de la «Dialéctica trascendental» de la *KrV,* anticipa ya el excurso metódico sobre las «ciencias racionales» es precisamente este contenido fundamental de la *Crítica de la Razón práctica:* que de las cosas tomadas precisamente como cosas en sí mismas hay esta forma de «ciencia racional», de saber «absoluto», al que aquí se denomina «Moral pura».

Pero entonces, a la luz de este pasaje, todo ocurre como si la respuesta kantiana a la pregunta del «Canon» en la que se expresa el interés teórico de la Razón, la respuesta a la cuestión «¿qué puedo saber?», dijese en el fondo, «si de saber se trata, *puedo saber (y es tarea necesaria de la investigación) precisamente todo lo que no puedo saber absolutamente»,* mientras que la desconcertante respuesta a la pregunta que expresa el interés práctico de la Razón, la pregunta «¿qué debo hacer?», diría «si de hacer se trata, *debo hacer (y es fin necesario de mi acción) lo único que puedo saber absolutamente».* Por ejemplo: que no debo cometer injusticia. Las formulaciones extremas y casi paradójicas a que Kant lleva el verbo «saber» podrían, entonces, arrastrar la posibilidad del malentendido al extremo opuesto: el que hace de la Moral una Ciencia en un sentido «superior» a la Física, y del uso práctico la pista kantiana hacia el «Saber Absoluto». Todo nuestro esfuerzo debe concentrarse, por lo pronto, en contrarrestar esta línea de interpretación.

2

Paradojas aparte, la cosa, esto es, la aproximación de Matemática y Moral en detrimento de la consideración de la Física como ciencia racional (pero sin perjuicio de la inclusión de la Ontología o Filosofía trascendental en la tríada de las «ciencias racionales»), llama ciertamente la atención, y desde un punto de vista internamente kantiano llama la atención al menos por dos razones. En primer lugar, porque lo que Kant suele contraponer al conocimiento *racional* como *cognitio ex principiis* es el conocimiento *histórico,* esto es, *ex datis,* insistiendo en este punto en que no se trata de una diferencia concerniente al contenido del conocimiento, sino al modo de su ad-

quisición, en concreto: a si es la propia la Razón la fuente de su producción o si más bien el conocimiento en cuestión le ha sido dado a uno en alguna otra parte[9]. Y es claro que, como sugeríamos hace un momento, respecto de esta distinción la Física que ha encontrado el camino seguro de la ciencia, la que ha comprendido que la Razón sólo tiene intelección de lo que ella misma introduce según un proyecto[10], la Física matemática de Galileo, Torricelli o Newton, es ante todo conocimiento *ex principiis,* aunque objetivamente (i.e. atendiendo al contenido) quizá no sólo ni exclusivamente[11]. Pero, además, la extrañeza aumenta si se tiene en cuenta, en segundo lugar, una distinción interna al conocimiento racional o *ex principiis,* a la que Kant asigna la máxima importancia precisamente en su polémica con el dogmatismo, y que, una vez más, no se refiere a la materia, sino a la «forma» y al «modo de pensar»[12]. El conocimiento por principios o conocimiento racional se dice de dos maneras: o bien es conocimiento *por construcción de con-*

---

[9] «Si hago abstracción de todo contenido del conocimiento considerado objetivamente, todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico o bien racional. El conocimiento histórico es *cognitio ex datis,* el racional en cambio *cognitio ex principiis» (KrV,* A 835-6/B 863-4).

[10] *KrV,* B XIII.

[11] En relación con el problema que aquí nos ocupa, la lectura del citado «Prefacio» de los *MAN* acrecienta la sensación de extrañeza. Pues en este decisivo contexto, donde «ciencia racional» se opone a «doctrina histórica», y tomada aquélla «en sentido propio» (esto es, significando saber por principios *dotado de certeza apodíctica)* resulta ser lo único que propiamente merece el nombre de «ciencia» a secas, en este contexto, decía, Kant no deniega a la doctrina de la naturaleza la posibilidad de convertirse en «ciencia racional en sentido propio», esto es, en *ciencia* (en toda la extensión de la palabra) de la naturaleza. Todo depende de que sea capaz de dotarse de una forma sistemática estructurada según una concatenación de fundamentos y consecuencias *cuyos fundamentos primeros —y éste es el punto clave— sean leyes de la naturaleza conocidas a priori;* todo depende, pues, de que, aun conteniendo masivamente investigaciones y explicaciones empíricas, sea capaz de sujetarlas a una mínima *parte pura*. Más aún, Kant no sólo no deniega esta posibilidad, sino que *afirma* taxativamente (basándose para ello en la consideración de que el concepto de «naturaleza» lleva consigo la noción de «ley») que el saber de la naturaleza lleva en su propia esencia la tendencia a desarrollarse y perfeccionarse como *ciencia* (i.e. como ciencia racional en sentido propio): «según las exigencias de la Razón, toda doctrina de la naturaleza debe, en última instancia, desembocar en la ciencia de la naturaleza y en ella culminarse; porque esta necesidad de las leyes está ligada inseparablemente al concepto de naturaleza y, por eso, quiere ser reconocida a toda costa» (IV, 469). Ahora bien, esta culminación se ha alcanzado ya, por lo que hace a la doctrina de los cuerpos, con los *Principia* de Newton, y lo único que se propone Kant en su pequeña obrita es aislar y exponer en un sistema separado el subsistema «filosófico» (que no matemático) de la *physica rationalis* (i.e. la metafísica particular de la naturaleza corpórea) albergada en las primeras definiciones y axiomas de aquella magna obra. La naturaleza específica de esta parte pura de la doctrina de la naturaleza -que contiene «los principios de la posibilidad misma de una dotrina matemática de la naturaleza [corpórea]», los cuales no son nada matemático- ha sido, en efecto, malentendida y desdibujada (por el propio Newton y por otros físicos), como bien prueba su inclusión en la llamada *physica generalis* (subproducto teórico que amalgama construcciones metafísicas y matemáticas), y lo único que al respecto pretende el filósofo crítico es, una vez más, *separar los principios heterogéneos* confundidos, *cuidar las fronteras* entre las ciencias, y contribuir así, tanto al provecho de la Física como al de la propia Filosofía, que es, por cierto, la única forma verdadera de cuidar la unidad del conocimiento y contribuir a la cultura de la Razón.

[12] A 714/B 742 y A 723/B 751.

ceptos o bien es conocimiento *por conceptos*. La primera expresión designa un proceder de la Razón (esto es, una adquisición de conocimiento operada por principios) tal que el conocimiento del objeto significa ahí al mismo tiempo la entera construcción o producción [*Erzeugung*] por la Razón del objeto mismo; semejante construcción no produce ninguna cosa existente, pero sí un individuo ideal, una suerte de esquema que resulta ser, como muestra la «Analítica trascedental», una forma posible para cosas; la segunda expresión designa un proceder de la Razón (esto es, una adquisición de conocimiento operada por principios) tal que produce la determinación *a priori* de algo esencialmente inconstruible por la Razón y que sólo se da en una fuente distinta de ella: ese algo inconstruible es la existencia de las cosas. Ateniéndose a este criterio, todo conocimiento racional es *o bien Matemática* (construcción *intuitiva* de una idealidad) *o bien Filosofía* (determinación *discursiva* de una existencia). Y «Filosofía» se dice aquí en el sentido más amplio posible, que incluye ciertamente la Física o doctrina de la naturaleza (en el sentido más amplio), *pero también la Moral o doctrina de las costumbres* (en el sentido más amplio), pues —de acuerdo con un pasaje de la «Arquitectónica» sobre el que volveremos en seguida— si la primera se ocupa de la determinación *a priori* de *lo que existe,* la segunda no es otra cosa que la determinación *a priori* de *lo que debe existir*.

Pues bien, la rareza principal del pasaje de la «Antinomia» de la *KrV* del que hemos partido estriba en que en él parece pasarse por alto la diferencia entre proceder por construcción de conceptos y proceder por conceptos, esto es, la diferencia entre un saber de meras «esencias» o «posibles», y un saber comprometido con la naturaleza, i.e., con la existencia de las cosas[13]. Esta diferencia, que reúne a la Física con la Moral (en tanto que ciencias *filosóficas)* en un mismo plano, aquel en el que se trata de la existencia y de sus leyes *a priori,* y deja a la Matemática fuera de este juego, esta diferencia queda ahora como soslayada para enfrentar precisamente la Física a la Moral en unos términos que no son otros que los de *la absolutez de la certeza,* el no poder haber resquicio para lo dudoso, para los modos discursivos de la verosimilitud y de la incertidumbre, ni para la ignorancia contingente; unos términos que ahora, en cambio, dejan del mismo lado Matemática y Moral. Un poco después, en la misma sección, se insiste en esto, y la aproximación de Matemática y Moral es ya *positiva* y *explícita:* forman parte de un mismo grupo (y con ellas, por cierto, aunque de otra manera también la «Analítica Trascendental») cuya «diferencia» es la exigibilidad de la solución cierta, de la explicación suficiente *stricto sensu,* frente a lo mucho que de incierto y conjetural ha de permanecer siempre en la Física; y esto por cuestiones no

[13] La palabra «naturaleza», escribe Kant, «cuando se toma meramente en el sentido formal» significa «el principio primero e interior de todo lo que pertenece a la existencia de una cosa». En cambio, añade en nota, «la esencia es el principio primero e interior de todo lo que pertenece a la posibilidad de una cosa. Por lo tanto, uno puede atribuir a las figuras geométricas sólo una esencia, pero no una naturaleza (puesto que en su concepto no se piensa nada que exprese una existencia)» *(MAN,* IV, 467).

de hecho sino *de derecho,* vale decir, relativas a la naturaleza misma de la ciencia en cuestión, que a su vez arraiga en la forma de darse su «objeto», «porque los fenómenos naturales son objetos que se nos dan independientemente de nuestros conceptos, y con respecto a los cuales, por tanto, la clave no reside en nosotros y en nuestro pensamiento puro, sino fuera de nosotros». Vale la pena citar todo el pasaje:

> ¿Ha oído alguien que, por decirlo así, a causa de una ignorancia necesaria de las condiciones, haya de darse por incierto [el problema de] cuál es exactamente, en números racionales o irracionales, la relación del diámetro con el círculo? Como mediante los primeros no puede darse en absoluto y como mediante los segundos, empero, aún no se ha encontrado, se juzgó que por lo menos podía conocerse con certeza la imposibilidad de tal solución, y Lambert suministró una prueba de ello. En los principios universales de las costumbres no puede haber nada incierto, porque las proposiciones son o bien absolutamente nulas y vacías de sentido o tienen que fluir meramente de nuestros conceptos racionales. Por contra, en la investigación de la naturaleza [*Naturkunde*] hay una infinidad de conjeturas en lo que respecta a las cuales no puede esperarse nunca certeza, porque los fenómenos naturales son objetos que se nos dan independientemente de nuestros conceptos, y con respecto a los cuales, por tanto, la clave no reside en nosotros y en nuestro pensamiento puro, sino fuera de nosotros, y justo por eso en muchos casos no puede encontrarse, ni esperarse, pues, información [*Aufschluß*] segura. No incluyo aquí las cuestiones de la Analítica Trascendental, que conciernen a la Deducción de nuestro conocimiento puro, porque ahora sólo tratamos de la certeza de los juicios en lo que respecta a objetos y no en lo que respecta al origen de nuestros conceptos mismos[14].

De la consideración de «investigaciones físicas» en sentido estricto, y por tanto de la consiguiente cuota de incertidumbre, se excluyen *en este contexto* las cuestiones relativas al *previo* establecimiento del concepto-horizonte de una naturaleza sensible en general, se excluye, pues, el problema de la fundación de la «ontología» o «parte trascendental» de la metafísica de la naturaleza (la que se ocupa de dicha naturaleza pero considerándola sólo *formaliter);* que es el problema del que se ha hecho cargo la «Analítica Trascendental» de la *Crítica de la Razón pura* precisamente en la «Deducción de nuestro conocimiento puro». Dejemos para un futuro desarrollo del planteamiento del problema que aquí proponemos (en el que tendremos que ocuparnos específicamente de la cuestión «Matemática y Ontología»), las razones de la homologabilidad, *en punto a la certeza,* de esta investigación ontológico-fundamental dirigida al «origen de nuestros conceptos» con esos modos de pronunciamiento sobre «objetos» que son Matemática y

[14] *KrV,* A 480-1/B 508/9.

Moral, y concentrémonos en lo que aquí, por lo pronto, nos ocupa: la sorprendente naturalidad con la que Kant asume una, diríamos, transparencia de las cuestiones morales que las coloca en un plano de certeza sólo comparable al de una ciencia como la Matemática, asunción que de entrada resulta chirriante no sólo en relación con la tradición de la filosofía práctica de tipo aristotélico, sino en relación con los aspectos más genuinamente aristotélicos del modo kantiano de hacer filosofía: los aspectos concernientes a la crítica del dogmatismo «matematizante» (y en último término «delirante»), a la defensa de la diferencia de fronteras «de principio» entre filosofía y matemática, y a la consiguiente reivindicación de diferencias en los modos de pensar y de rigor propios de cada una de ellas. La única diferencia aquí, al parecer, es que la Matemática pertenece al uso teórico (o como aquí se dice «especulativo») de la Razón pura y la Moral a su uso práctico, que aquélla se ocupa, pues, de cuestiones en último término «físicas» y ésta, en cambio, de cuestiones «éticas»[15]. Ahora bien, ¿qué es eso de las «cuestiones éticas»? ¿En qué sentido, *cuando se trata de ellas,* el «fluir de las proposiciones a partir de nuestros conceptos racionales», esto es, el generarse *de su contenido mismo* a base del *elemento* de las *ideas* de la Razón, es parangonable a la construcción de conceptos en el elemento de la intuición pura, que es lo propio de la Matemática? ¿De qué se trata, que está en juego, en las llamadas proposiciones «éticas» para que la Razón pura, que, en el conocimiento teórico, es por lo pronto «la sede de la ilusión trascendental» (A 298/B 355), se afirme ahora, directamente, como fundamento real de ciertas síntesis *a priori* contenidas, pretendidamente, en el empírico discurso de las «costumbres» de los hombres; esto es, que «reaparezca» como aquella fuente específica de «datos», y de «datos puros»[16], por virtud de la cual «los principios universales de las costumbres» se libran de ser «proposiciones absolutamente nulas y vacías», y se muestran más bien como la posibilidad y la inteligibilidad, en ella misma plena de «sentido y significación», de un discurso, el práctico, que afirma gracias a ellos una *específica* forma de validez objetiva?

---

[15] Atendiendo a la tripartición *de la Filosofía* en Lógica, Física y Ética, que Kant hace suya en el «Prólogo» a la *GMS,* la Matemática (que no es Filosofía, pero sí conocimiento *racional teórico)* sólo resulta relevante en relación con la Física.

[16] Véase el argumento sobre la Razón pura como fuente de datos *prácticos* que permiten determinar el concepto de lo incondicionado, secuencia que constituye el momento decisivo del argumento sobre la posibilidad de la metafísica expuesto en el prólogo a la segunda edición de la *KrV* (B XXI y sigs., véase especialmente la nota de BXXVI, y la pág. XVIII), y compárese lo que ahí se dice, en su literalidad, con los términos en que tiene lugar la confrontación de la estructura de las «Analíticas» del uso teórico y del uso práctico a que se aplica la *KpV* en el pasaje titulado «De la Deducción de los principios de la Razón pura práctica» y, asimismo, en el apéndice dedicado a la «Aclaración crítica de la Analítica». En un caso y otro, la Ley moral se presenta como un *hecho* o *dato puro* y, por tanto, con un papel en la reconstrucción de la objetividad práctica paralelo al de las intuiciones puras del tiempo y el espacio en la reconstrucción de la objetividad teórica.

3

Escribe Kant: «La filosofía de la naturaleza se dirige a todo lo que *existe;* la de las costumbres sólo a aquello que *debe existir*»[17].

No se insistirá nunca lo suficiente en la importancia de que éste, que es *un criterio que mira al ser* (un criterio, pues, ontológico-metafísico), sea el criterio de demarcación del conocimiento teórico y el conocimiento práctico, anterior incluso a la distinción entre parte pura y parte empírica del conocimiento (filosofía pura o metafísica y filosofía empírica), y determinante de que sea en la parte pura donde en último término se localice la diferencia en cuestión[18]. Y, sobre todo, no se subrayará nunca lo suficiente el peculiar carácter de «nada» con que entonces queda signado el entero continente designado por la expresión «filosofía de las costumbres»: decir que sus *leyes* son leyes de lo que debe ser es tanto como decir que son leyes de lo que no es, enunciados de lo que falta en tanto que falta, esto es, en la medida en que «*hace* falta». Si decimos que son deberes *categóricos,* esto es, *mandatos* no tanto «incondicionados» cuanto ajenos a la estructura hipotética de aquellas reglas prácticas (técnico-pragmáticas) que presuponen condiciones subjetivas específicas, es decir, distintas de la mera condición objetiva del ser racional en tanto que tal, entonces estamos señalando con ellos un conjunto de *deudas de ser* denunciadas por la mera Razón en la naturaleza misma de los seres racionales. Podemos designar a la extensión de esa deuda como «finitud», lo que es tanto como decir: la existencia de los deberes morales es el índice de la *existencia* de la Razón pura como Razón finita,

---

[17] *KrV,* A 840/B 868.

[18] Cfr. también el «Prólogo» a la segunda edición de la *KrV:* «Ahora bien, en la medida en que en éstas [en las ciencias] ha de haber Razón, es preciso que en ellas se conozca algo *a priori,* y su conocimiento puede quedar referido a su objeto de doble manera, o bien para meramente determinar éste y su concepto (que tiene que ser dado en otra parte), o bien para además hacerlo efectivamente real. Lo primero es *conocimiento teórico,* lo otro *conocimiento práctico* de la Razón. De ambos ha de presentarse previamente y sola la parte *pura,* contenga mucho o poco, a saber, aquélla en la que la Razón determina enteramente *a priori* su objeto, y no mezclar con ello lo que viene de otras fuentes» (B IX-X). Cfr. también este orden de presentación en la «Arquitectónica», A 840/B 867. El modo en que esta diferente *intención* (manera de quedar referida la representación a su objeto) disocia el conocimiento teórico y el práctico impide que el «conocimiento» pueda entenderse como el género común, respecto del cual «conocimiento teórico» y «conocimiento práctico» serían «especies», pese a lo cual, tanto en un caso como en el otro, sigue teniendo sentido hablar de conocimiento en la medida en que pueda mostrarse que, en un caso como en el otro, está en juego «realidad objetiva» de la representación, objetividad, es decir, que en un caso como en otro hay el *factum* de un discurso con pretensiones fundadas de validez y de verdad. Por eso, la *heterogeneidad* de estos «géneros» del discurso válido reside en la *parte pura:* esto es, en el «contenido racional», en la naturaleza diversa de los principios *a priori* que respectivamente ponen en juego, no en la mera forma lógica (por ejemplo, el que uno formule *in abstracto* principios que el otro aplica *in concreto),* ni en la aparente diferencia temática; reside en que cada uno de ellos moviliza, para hablar de lo mismo, esferas de leyes irreductibles entre sí: leyes de la naturaleza, en el caso del conocimiento teórico, y leyes de la libertad en el caso del conocimiento práctico: véase el parágrafo I de las dos versiones de la Introducción a la *KU*.

cuya facticidad no estriba en otra cosa que en este acuse de una deuda de ser en precisamente lo que existe; una deuda de ser que el lenguaje ordinario de los *mortales,* la palabra humana, guarda celosamente *en sus expresiones más comunes*. Y en este punto la cuestión cobra un perfil extraordinariamente preciso: las leyes universales e inmutables de la Razón que, con apodíctica certeza, nosotros «los hijos de la tierra» conocemos y reconocemos (y no podemos por menos de conocer y reconocer, incluso aunque no queramos) *como nuestras obligaciones «morales»* delatan no simplemente una ausencia, sino una *privación (nihil privativum)* y, en esa misma medida, una situación de *conflicto real* en el territorio empírico de la naturaleza y de la historia por la presencia en ella, siquiera como *interpelación* (la mayoría de las veces desatendida y desobedecida, pero que es imposible ahogar), de la Razón pura, «esa voz del cielo»[19].

Kant vuelve sobre este punto en el «Prólogo» a la *GMS,* donde la filosofía natural y la filosofía moral son caracterizadas como filosofías materiales cuyo objeto respectivo serían, en el primer caso, las leyes *de la naturaleza* y, en el segundo, las leyes *de la libertad,* y elige una formulación que nos interesa particularmente: «las primeras ciertamente como leyes según las cuales todo sucede, las segundas como leyes según las cuales todo debe suceder, *pero considerando también las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede»* (subrayado mío)[20]. No se piense que este carácter de leyes que no se cumplen resta universalidad, fuerza vinculante o certeza a las leyes de la libertad. El ánimo del hombre se halla atravesado por «la clara convicción de que, aun en el caso de que no haya habido nunca acciones que surgiesen de esas puras fuentes, sin embargo no se trata aquí, en modo alguno, de si sucede esto o aquello, sino de que la Razón por sí misma e independientemente de todos los fenómenos, mande lo que que debe suceder y que, por tanto, acciones de las que el mundo quizá todavía no ha dado hasta ahora ejemplo alguno, de cuya realizabilidad podría dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, estén sin embargo, mandadas inexcusablemente por la Razón, y de que, por ejemplo, no disminuya en nada el grado en que pueda ser exigida a todo hombre la sinceridad pura en la amistad aun cuando pudiera no haber habido hasta ahora amigo sincero alguno, porque este deber reside como deber en general, antes de toda experiencia, en la idea de una Razón que determina a la voluntad por fundamentos *a priori*»[21].

Y es que las llamadas «leyes de la libertad» «abren», para los seres racionales finitos, y por ende también para nosotros los hombres en tanto que se-

---

[19] *KpV,* V, 35. Cfr. también pág.80. El conflicto que en V, 35 se denomina «práctico» por contraposición a «lógico», es uno de los modos de la oposición «real» (por contraposición a la «contradicción» u oposición «lógica») de los que habla Kant en su escrito precrítico de 1763 titulado *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.* El correspondiente concepto de la «nada» no como mero *nihil negativum,* sino como *nihil privativum* se recoge en el núm. 2 (bajo el título *Cualidad)* de la «Tabla de la nada» de la *KrV* (A 291-2/B 347-9).

[20] *GMS,* IV, 387-8.

[21] *GMS,* IV, 407-8.

res sensibles racionales (o cuando menos «razonables», i.e., dotados de la racionalidad siquiera en cuanto disposición y susceptibles por ello de desarrollar ese «germen»), la posibilidad más extrema de su existencia (la que por usar una expresión de corte «griego» encierra su parentesco con lo más divino): la pertenencia de su existir, de nuestro existir, en tanto que racionales, a un mundo inteligible[22]. Éste no se abre ante nosotros como una región o continente nuevo cuyo panorama se brindase a la intuición y al conocimiento teóricos, sino como la propuesta de una forma, como la anticipación de una figura, desde la que volver a mirar *este mismo mundo sensible,* y a mirarlo para intervenir en él, porque el saber de dicha forma se impone inmediatamente como un fundamento de determinación de nuestra voluntad, como la exigencia de que sea real en esta tierra una figura del mundo acordada a ella. Con otras palabras, en su función *aletheiológica* las leyes del deber son el programa de una trans-formación de este mundo, el programa de una efectiva *transfiguración* intelectual de lo sensible, programa que yace en la Razón misma en tanto que constitución *esencial* del ser racional, y está dado con ella en cuanto disposición original suya, y cuyo *efecto posible* no sustituirá el mundo sensible por un mundo inteligible, pero sí lo refundará como un mundo de hombres libres:

> Frente a esto, la Ley moral suministra, si no un panorama [*Aussicht*], sí no obstante un Hecho [*Faktum*], absolutamente inexplicable partiendo de los datos todos del mundo sensible y del entero alcance de nuestro uso teórico de la Razón, que anuncia un mundo inteligible puro, más aún que incluso lo determina *positivamente* y nos permite conocer algo de él, a saber, una Ley.
>
> Esta Ley debe proporcionar al mundo sensible, en tanto que *naturaleza sensible* (por lo que concierne a los seres dotados de Razón), la forma de un mundo inteligible, es decir, de una *naturaleza suprasensible,* sin que ello signifique, empero, perjuicio o interrupción del mecanismo de aquélla. Ahora bien, naturaleza en el sentido más general es la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de los seres dotados de Razón en general es su existencia bajo leyes empíricamente condicionadas, es por tanto *heteronomía* para la Razón. Por contra, la naturaleza suprasensible de justo esos mismos seres es su existencia bajo leyes que son independientes de toda condición empírica, leyes que por tanto pertenecen a la *autonomía* de la Razón. Y como las leyes según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento son prácticas, la naturaleza suprasensible, hasta donde nos podemos hacer un concepto de ella, no es otra cosa

[22] «...la gloriosa apertura [*die herrliche Eröffnung*] que nos acontece a través de la Razón pura práctica y por medio de la Ley moral, a saber: la apertura [*nämlich, die Eröffnung*] de un mundo inteligible mediante la realización del concepto, por lo demás trascendente de libertad» *(KpV,* V, 94). En *Die Religion* se caracteriza a la libertad misma, cuyo «inconcebible» concepto es lo primero que resulta de la Ley moral, como una «disposición anunciadora de una procedencia divina»; su descubrimiento, incluso en ese «carácter de inconcebible», añade Kant, «tiene que obrar sobre el ánimo hasta el entusiasmo y fortalecerlo para los sacrificios que pueda imponerle el respeto por el deber» (VI, 49-50).

> que *una naturaleza bajo leyes de la autonomía de la Razón pura práctica*. La Ley de esta Autonomía es empero la Ley moral; ella es, pues, la Ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo inteligible puro, cuya contrafigura [*Gegenbild*] debe existir en el mundo sensible, pero sin que al mismo tiempo sufran quebranto las leyes de éste. Se podría llamar a aquélla la «naturaleza *arquetípica» (natura archetypa),* que conocemos meramente en la Razón, y a ésta, en cambio, dado que contiene el efecto posible de aquella idea de la primera, idea [que actúa] como fundamento de determinación de la voluntad, la «naturaleza refigurada» *(natura ectypa).* Pues, de hecho, la Ley moral nos transpone [*versetzt uns*], según la idea, a una naturaleza en la que la Razón pura, si estuviera acompañada de la facultad física adecuada a ella, produciría el Sumo Bien, y determina nuestra voluntad a conferir su forma al mundo sensible como un todo de seres racionales[23].

Este pasaje de la «Deducción» de la *Crítica de la Razón práctica* en el que la legislación propia de la Autonomía de la Razón se expone como la *forma* de una naturaleza suprasensible y de un mundo inteligible puro (hasta donde nos podemos formar un concepto de algo así), y en el que por tanto la Ley Moral *(ratio cognoscendi* de la libertad entendida como fundamento de la *necesidad* designada por la palabra «obligación») es caracterizada *metafísicamente* como ley de la existencia de las cosas (a saber, de una existencia *posible* de ellas que podría llegar a ser *efectivamente real* mediante el concurso de nuestras fuerzas), contiene la clave del problema que intentamos plantear aquí. En rigor, lo que ocurre es que, cada una a su manera, Matemática, Filosofía Trascendental y Moral son ciencias de *formas,* lo cual es tanto como decir que en ellas se juega, en distintos respectos, el *ser* de las cosas. Más aún, hasta cierto punto podría empezar a entreverse una *analogía* entre *el papel de las formas* con las que tiene que ver la Matemática pura de cara al establecimiento *teórico* de la *ontología* del mundo sensible y el *papel de la forma* con la que se ocupa la Moral en la apertura (en respecto *práctico)* del mundo inteligible como *metafísico patrón de medida* del estado de cosas presente en el mundo sensible. Pues, afirma Kant, «en la forma consiste la esencia de la cosa *(forma dat esse rei,* decían los escolásticos), en la medida en que esta esencia haya de conocerse por medio de la Razón». Y en la perseverancia en la atención a «lo formal» estriba, por ello, el negocio principal de la filosofía. Todo depende de que eso del ser-cosa de las cosas no se dé de antemano por obvio y homogéneo, y todo depende de que la referencia a lo formal no se preinscriba de antemano en un horizonte técnico, en el que se trataría de la pura aplicación de moldes por parte de un sujeto situado más

---

[23] *KpV,* V, 43. Kant concluye insistiendo en lo que es una de las líneas de fuerza de todo el esfuerzo crítico en punto al uso puro práctico de la Razón, a saber, que con lo dicho no se ha pretendido llevar a cabo más que la explicitación *in abstracto* del contenido de ese saber *común* efectiva y concretamente vigente en la determinación de la voluntad, es decir, en la decisión: «Que esta idea sirve realmente de original, que subyace, por decirlo así como el modelo de un dibujo [*gleichsam als Vorzeichnung*], a las determinaciones de nuestra voluntad, lo confirma la atención más común a uno mismo.»

allá de la forma y la materia. Antes al contrario: en su decisiva heterogenidad todas estas formas son *hechos puros,* «datos» con los que se encuentra un sujeto cuyo trabajo discursivo al respecto tiene algo de ejercicio de veneración, de recepción o acogimiento *(Aufnahme)* de algo sagrado:

> En la forma consiste la esencia de la cosa *(forma dat esse rei,* decían los escolásticos), en la medida en que esta esencia haya de conocerse por medio de la Razón. Si esta cosa es un objeto de los sentidos, se trata de la forma de las cosas en la intuición (como fenómenos), e incluso la matemática pura no es otra cosa que una doctrina de las formas de la *intuición* pura; así como la metafísica, como filosofía pura, funda su conocimiento en lo más alto, en las formas del *pensar* a secas, bajo las cuales después puede subsumirse todo objeto (materia del conocimiento). Sobre estas formas descansa la posibilidad de todo conocimiento sintético *a priori,* y lo que no podemos poner en tela de juicio es que tenemos tal conocimiento. —Pero también el tránsito a lo suprasensible, hacia el que la Razón nos empuja irresistiblemente y que ella sólo puede llevar a cabo en respecto práctico-moral, lo efectúa la Razón sólo mediante leyes (prácticas) tales que convierten en principio no la materia de las acciones libres (su fin), sino sólo su forma, la aptitud de sus máximas para la universalidad de una legislación en general. En ninguno de ambos campos (el de lo teórico y el de lo práctico) se trata de una *modelación* o *implantación de formas* organizada arbitrariamente de acuerdo con una *planificación* o incluso a la manera industrial de una *fábrica* (en provecho del Estado), sino de **un trabajo diligente y cuidadoso del sujeto**, que precede a toda *manufactura* que manipule el objeto, más aún: que nada tiene que ver con semejante pensamiento, y **que estriba en acoger** [*aufnehmen*] **su propia capacidad (de la Razón) y honrarla**[24] (negrita mía).

Esta última referencia *a lo suprasensible,* y al *modo* como *la Razón pura misma,* (1) dejando atrás como «lo sensible» precisamente a la metafísica en su sentido académico de «filosofía *teórica* pura» (filosofía trascendental), y (2) apoyándose en la mediación de leyes puras prácticas que convierten en principio la *forma* de las acciones libres, obra el *tránsito* en que consiste la metafísica «según su fin final»[25]; modo en el que el papel del sujeto, dicho sea de paso, se coloca bajo el signo de la receptividad: una receptividad laboriosa y continuada en lo teórico y en lo práctico para *acoger* y *venerar* —y así hacer efectiva, permitiendo que actúe— la propia potencia de la Razón[26]; esta referencia, en fin, al tránsito «moral» a lo suprasensible, nos per-

---

[24] *Ton,* VIII, 404

[25] Me atengo a la distinción de sentidos de la palabra «metafísica» que se propone en el «Prólogo» a los *Progresos* (XX, 259-261). Volveré enseguida sobre esta cuestión.

[26] Una observación que debería llevarnos hasta las páginas de la «Analítica de lo Sublime», para perseguir en la exposición del Juicio estético, y al hilo de la analítica de cierto sentimiento «puro» de «escalofrío sagrado», una suerte de «fenomenología» de la facultad, i.e. del poder o capacidad, de la Razón pura (teórica y práctica).

mite en todo caso reanudar la relación con Aristóteles en un sentido decisivo. Si para Aristóteles la Teología se ocupa de lo que sucede «siempre» y la Física se ocupa de lo que sucede «la mayoría de las veces», bien podría decirse que para Kant la Moral se ocupa de lo que la mayoría de las veces *no* sucede y sin embargo, cuando sucede y en la medida en que sucede, no sucede *por accidente*. En efecto, de acuerdo con la comprensión kantiana, el deber no es otra cosa que el lenguaje de la legalidad de la Razón, la ley de un mundo inteligible, en un territorio sometido ciertamente a leyes, las leyes de la naturaleza, y apto en esa misma medida para legalidad en general, pero constituido de tal modo que en él no cabe literalmente algo *absolutamente necesario*. Los peculiares acontecimientos que la Razón proyecta como necesarios son, en este lugar, justamente «lo que la mayoría de las veces no sucede»: pero no como las «casualidades», como las incursiones del azar en la naturaleza, sino como lo eternamente bueno en absoluto, que entre nosotros los hombres existe, acontece, ante todo como su falta, como exigencia de la Razón y deuda nuestra: como «deber». Con otras palabras: por ser el lugar de la necesidad hipotética, el territorio del que se ocupa la Física es al mismo tiempo el lugar no de la imposibilidad, pero sí de la contingencia de lo incondicionalmente necesario. Es en esa misma medida, **el lugar de la dificultad del bien**, de la no obviedad de la libertad, y el de la tarea de un progreso infinito en el que ninguna configuración alcanzada ofrece la presentación «adecuada» de la libertad[27].

4

De este modo, pese a su racionalidad y apodicticidad, la Moral en tanto que nosotros los hombres podemos saber de ella, y saber absolutamente, está «contaminada» por un elemento de facticidad del que no puede abstraerse sin que se volatilice de la tierra cualquier huella suya, y que se expresa en el hecho de que, precisamente como leyes de la Razón, sus leyes son leyes del *deber ser,* y no meramente del ser. La Moral no es fáctica porque se ocupe de cosas humanas, más bien es el orden de las cosas verdaderamente sagradas (cosas como la propia Ley moral pura o el derecho de los hombres)[28], en cuanto que nosotros los hombres podemos tener una mínima

[27] *KrV,* A 317/B 374; cfr. *KpV,* V, 55.

[28] Es «sagrado» [*heilig*] lo que, por tener su origen en la personalidad, y por tanto en la libertad, se presenta con la característica de la «dignidad»; de ello se dice en la *GMS* que carece de precio, justamente porque posee «valor», y que existe como «fin en sí». La referencia fundamental de esta acepción de la palabra *heilig,* que a nuestro juicio es la primera, y debe distinguirse cuidadosamente de la acepción de «santo» (íntimamente conectada, pero dependiente de ella), se encuentra *KpV,* V, 87: «En este origen [la personalidad] se fundan ciertas expresiones que designan el valor de los objetos según leyes morales. La Ley moral es *sagrada* (inviolable). Es verdad que el hombre está bastante lejos de ser santo [*ist unheilig genug*], pero la *humanidad* en su persona ha de ser sagrada [*heilig*] para él, etc»; cfr. también el *heilig halten* de *KrV,* A 819/B 847 que comentamos arriba. Es importante ver asimismo la consonancia de este uso de

perspectiva de semejante orden de cosas; es fáctica por cuanto que este orden sagrado se ha introducido en el mundo, y su Principio está «incorporado» [*einverleibt*] desde tiempos inmemoriales en la Razón humana[29], como la conciencia de una deuda, que convierte a lo más finito y relativo, a la endeblez del deseo y del sentir humano, en lo menos indiferente y desligado respecto de la firmeza de Leyes que vinculan al mismo Dios, al Autor inteligente y santo del mundo. Pues, en virtud de semejante pertenencia, la finitud del entendimiento y voluntad humanas es lo esencialemente convocado (convocado por la «Moral pura» como saber racional de «lo más sagrado») a una dislocación de sí, a una «revolución» o «cambio del corazón» que equivale a un «nuevo nacimiento» y a una «nueva creación»[30]. En efecto, sólo en cuanto que tales «deberes» nos acosan y, aunque queramos aturdirnos de estupidez y de mentira, *no podemos dejar de saberlos,* tenemos noticia del bien y de la libertad, y precisamente como ideas prácticas de la explosión e inversión de la misma definición del hombre como *animal rationale*[31]. Pero justo por este modo casi empírico de anunciarse, a saber: como el conflicto real en que se halla desdoblada y enfrentada consigo misma la vida de cierto ente, la Moral es, significativamente, excluida de la Filosofía Trascendental u Ontología. Se alega para ello que, a diferencia de la fundamentación de la metafísica de la naturaleza, que puede desarrollarse en un discurso no sólo *a priori,* sino enteramente puro, la fundamentación de la metafísica de las costumbres, la explicitación de la fuente racional del discurso moral, es un ejercicio *a priori* pero no completamente puro:

> En lo que hay que poner la más especial atención al dividir esta ciencia [la Filosofía Trascendental] es en que no pueda entrar en ella absolutamente ningún concepto que contenga en sí algo empírico, o [dicho de otro modo] que el conocimiento *a priori* sea completamente puro. De ahí que, aunque los principios supremos de la moralidad y los conceptos fun-

---

la palabra *heilig* con el que se hace de ella en aquellos pasajes jurídico-políticos en que «el derecho de los hombres» es designado expresamente como «lo más sagrado sobre la tierra» o la idea de «constitución civil» se califica de «sagrada e irresistible» *(Ew.Fr.,* VIII, 353 nota, *MS,* VI, 372). Desde aquí ha de leerse lo que se dice en pasajes como V, 32 donde esta acepción fundamental de *heilig* como lo «inviolable», «lo que exige un absoluto respeto» se articula con su otra acepción, la de «santidad», tal como puede aparecer en la noción de «voluntad santa» (i.e. perfectamente adecuada a la Ley). Lo santo (la santidad por ejemplo del Autor del mundo, o el ideal de la santidad de la voluntad como horizonte del esfuerzo moral de la voluntad finita) sólo puede pensarse a partir del espacio de lo sagrado (la dignidad de lo que tiene por origen la libertad).

[29] *KpV,* V, 105.

[30] *Die Religion,* VI, 47.

[31] La Moral es en sí misma el horizonte para una inversión de la habitual definición de hombre como animal racional. En cuanto interpelado por estas leyes desde antes del tiempo, el hombre resulta ser más bien el «racional animal», es decir, no tanto un viviente más, peculiarmente capacitado para la supervivencia por una forma de inteligencia llamada «Razón», cuanto la Razón misma considerada en el único modo de existencia suya del que tenemos noticia: arraigada en la dimensión del lenguaje, del tiempo y del mal, es decir, bajo la condición de la finitud.

> damentales de la misma son conocimientos *a priori* no pertenezcan sin embargo a la filosofía trascendental, porque esos principios y conceptos tienen que incorporar necesariamente a la formulación *(Abfassung)* del sistema de la moralidad pura los conceptos de placer y displacer, de apetitos e inclinaciones, etc. que son en conjunto de origen empírico, ciertamente no para ponerlos como fundamento de sus preceptos, pero sí [para co-pensarlos] en el concepto de deber como obstáculo que debe superarse o como atractivo que no debe convertirse en principio motor. De ahí que la filosofía-trascendental sea una sabiduría acerca del mundo propia de la Razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, en la medida en que contiene móviles se refiere a sentimientos, que pertenecen a las fuentes empíricas[32].

La noción kantiana de Filosofía Trascendental incluye conocimientos sintéticos *a priori, y en esa medida elementos sensibles puros,* pero excluye *todo* contenido empírico, esto es, en ella hay que cuidar de que el conocimiento *a priori* sea *completamente* puro. Ahora bien, esto deja fuera de su ámbito todo conocimiento *a priori* que, *sea de un modo directo, sea de un modo indirecto,* haya de tener en cuenta elementos empíricos. *De un modo directo* tienen en cuenta elementos empíricos aquellos juicios *a priori,* pero no enteramente puros, que subyacen como axiomas estrictamente filosóficos a la Física empírica, y que son el objeto de la obra de Kant titulada *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Pero *de un modo indirecto,* y aunque sean principios absolutamente *a priori* y de una universalidad que desborda la universalidad del ámbito (en cierto sentido) meramente humano de la Ontología, «los principios supremos de la moralidad y los conceptos fundamentales de la misma» involucran asimismo un elemento empírico. En efecto, en cuanto leyes no de lo que existe, sino de lo que *debe* existir (incluso aunque la mayoría de las veces no exista, incluso aunque la entera historia no pudiera suministrar un sólo ejemplo seguro de que alguna vez se han cumplido), las de la moralidad son leyes cuyo conocimiento es, por decirlo así, el de un negativo del contenido real del mundo, un negativo del contenido empírico presente, el proyecto de un orden de cosas en sí mismas, al que Kant designa como *Teleología Moral*[33]. Ahora bien, justo porque pro-

---

[32] *KrV,* A 14-5/B 28-9. Cfr. A 805/B 833: «La segunda pregunta [*¿qué debo hacer?*] es meramente práctica. Como tal puede pertenecer ciertamente a la Razón pura, pero entonces no es trascendental, sino Moral y, por tanto, no puede ocupar a nuestra Crítica en sí misma.» En A 801/B 829 Kant suministra una importante explicación adicional de esta tesis.

[33] Un tratamiento adecuado de este concepto, de su distinción de la «Teleología física» y de su difícil articulación con ella exigiría, cuando menos, un examen contrastado del tratamiento del problema en la segunda sección del «Canon de la Razón pura» de *KrV* y de los parágrafos 83-88 de la *KU*. Pero aquí nos basta con constatar la emergencia de este concepto en la *GMS,* al hilo de la tercera fórmula del imperativo categórico, y por tanto *como implícito en la Ley moral misma:* «La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allá es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que existe. Aquí es una idea práctica para llevar a cabo lo que no existe, pero puede llegar a ser efectivamente real por nuestra acción y omisión, y precisamente de conformidad con esa idea» (IV, 436 nota).

yectan este orden inteligible sólo en tanto que leyes prácticas, cosignifican lo sensible «como un obstáculo que debe superarse o como atractivo que no debe convertirse en principio motor». Con otras palabras, precisamente en tanto que leyes prácticas las leyes morales, y el fenómeno mismo de la moralidad, se dibujan *in concreto en medio de lo físico* como una suerte de *contrafísica* posible *ya existente como tal*. El conjunto formal designado por la palabra «Moral» (la metafísica de las costumbres) se muestra con ello, en sí mismo, como el sistema de una intervención *material* en el mundo. Y, antes de eso, el principio supremo de la moralidad, que constituye el cimiento de esa metafísica, se muestra como la forma o constitución *de otro modo de ser* (el *existir como* persona —por oposición al *existir como* cosa— del que se habla en *GMS,* IV, 428 y 434-5), el ser de los seres racionales finitos, definido precisamemente por la *receptividad* para semejante sistema de leyes, como la facticidad del saber de ellas en tanto que principios de acción. La no entera pureza de los principios y conceptos *de la moralidad* reside, pues, en el deber mismo, que es la facticidad del modo como esas leyes se dan, inscritas en la acción y en el hecho de que «todo lo práctico, en la medida en que contiene móviles, se refiere a sentimientos que pertenecen a fuentes empíricas» (ibíd.). Frente a esto, escribe Kant, la filosofía trascendental u ontología es filosofía «meramente especulativa» *(Daher ist die Traszendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft).*

«Meramente especulativa» no significa aquí «meramente intelectual» y «que rebasa el campo empírico»; antes al contrario, la Filosofía Trascendental no contiene sino las condiciones de posibilidad de la experiencia. Versa, en cuanto Ontología, acerca de «lo sensible», acerca de los fenómenos, acerca del objeto de experiencia en general. Pese a su universalidad, la ontología está con ello atada a una condición que, posibilitándola, la vuelve sin embargo unilateral: su límite es el de lo sensible puro, i.e., el tiempo como forma o estructura universal del darse de las cosas y, en esa misma medida, como horizonte de todo contenido empírico posible, real y necesario. A significar determinaciones trascendentales del «tiempo» público de las cosas queda restringido en ella el sentido y el significado de principios y conceptos *a priori*. «Meramente especulativo» quiere decir aquí «sólo téorico», y «sólo teórico» significa restringido al único sentido en que sencillamente hay, se dan y existen «cosas» como susceptibles de ser un asunto de apropiación cognoscitiva, restringido, pues, al «fenómeno». *Noumenorum non datur scientia:* la completa *pureza* de la Filosofía Trascendental significa su limitación al ámbito del aparecer, su «modesto» destino «físico» de saber completamente puro de la forma de un mundo sensible en general, lo que reduce su posición de «primera parte» de la Metafísica a la de una «antesala» o «propedéutica» de la «Metafísica propiamente dicha»[34].

La enigmática *impureza* de la Moral pura, su exterioridad respecto de lo trascendental, resulta ser en cambio la *indicación* de su adscripción al orden

[34] *Preisschrift* XX, Prólogo, y especialmente pág. 260; cfr. *KrV,* B XVIII y sigs.

de «las cosas en sí mismas» y precisamente como «forma de un mundo inteligible». Pero esto es así justo *en la medida en que* de semejante formalidad sólo se sabe por el hecho mismo de que ha alterado siempre ya, ha desquiciado literalmente, el ser de uno de los seres sensibles del mundo, provocando en él el conflicto real que se pronuncia en la palabra «deber». En efecto, como muestra primero la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* y después la *Crítica de la Razón práctica,* y debería estudiarse en un contexto del tipo «Ontología y Moral», esta «no completa pureza» de precisamente la Moral pura, en la que insiste fuertemente la primera *Crítica,* es la otra cara de una universalidad que desborda la restricción a «lo sensible» del entendimiento puro, que «empropia» a la Razón misma en su esencia de libertad (en la arquitectura *práctica* del sistema de sus intereses supremos) y, al mismo tiempo, por decirlo así, des-antropologiza (des-sociologiza, despsicologiza) la condición humana, para tensarla máximamente hacia su destino más propio, que es la existencia de ser racional en un orden de seres racionales (la «personalidad») y para «empropiarla» en él. No para que deje de ser humana, sino para que empiece a serlo de una vez, en toda la plenitud de su posibilidad determinada. En esa «no completa pureza» del efectivo saber racional de lo que *se debe* en absoluto al que llamamos Moral pura se atestigua, para la mirada crítica del filósofo, un fáctico y positivo saber negativo de nosotros mismos, los hombres, que es, en cada caso, un saber de sí mismo el ente (o existente) que en cada caso uno mismo es: un saber de sí en tanto que existente como hombre en el orden «empírico» de su aparecer en la naturaleza, entramado en el aparecer del resto de las cosas (i.e. como objeto de experiencia), y en tanto que existente, *al mismo tiempo,* como «inteligencia» en un orden de «cosas en sí mismas», es decir, de seres que actúan en virtud de su Razón, que en esa medida «quieren», y que, en cuanto que quieren, los principios constitutivos de su querer entraman su existencia en un único reino de fines en sí, en una comunidad de «personas»[35].

Ahora bien, de la persona (como en general de las cosas en sí mismas) no hay ciencia teórica (i.e., no hay física). Es la Razón que hace su propia Crítica la que, partiendo de un análisis del lenguaje de la acción y de la decisión, descubre que el orden en que se quiere y se actúa es propiamente un orden de cosas en sí mismas, que quien actúa, mientras actúa y en tanto que actúa, lo hace siempre pensándose independiente de todas los contextos y de todas las limitaciones «sensibles», independiente del mecanismo de las causas eficientes y por tanto *como no de antemano vencido por el tiempo,* y que semejante pensarse no tiene lugar, al menos entre nosotros los hombres, en el modo de un fabularse primero (antes de pasar a la acción) libre, o de garantizar especulativamente la existencia del libre albedrío y cosas semejantes,

[35] *GMS,* IV, 455: «El «deber-ser» moral es, pues, un querer necesario y propio suyo en tanto que miembro de un mundo inteligible, y él [el mismo hombre, incluso el más malvado —*der ärgste Bösewicht*— del que está hablando Kant en este contexto] sólo lo piensa como «deber-ser» en tanto que se considera a sí mismo, **al mismo tiempo**, como un miembro del mundo sensible» (negrita mía).

sino precisamente, al menos entre nosotros los hombres, autodesignándose el «sujeto» en cuestión como «obligado», esto es, como «sujeto a» y «dependiente de»... una Ley. Una enigmática Ley que ni formula una regularidad de lo que ocurre, ni forma parte de ningún código material positivo de prescripciones sobre lo que debe ocurrir; que le viene *dada* «al sujeto» desde una inconcebible hondura de su «ser» o de su «naturaleza» designada por la palabra «libertad» a la que no alcanza ninguna introspección, y para cuya mera mención la Razón ha de llevar el negocio de su autoconocimiento hasta la *Crítica de la Razón práctica,* es decir, ha de dejar la ocupación con el Objeto y dar el paso a la «Crítica del Sujeto» *(GMS,* IV, 440). La Crítica descubre entonces en la Ley moral algo que está más acá de lo recortadamente «ético»: la «constitución esencial» del querer en tanto que querer, *«la forma del querer en general»* (IV, 444). Así, el impuro reconocimiento, en mitad del territorio empírico, de lo puramente justo y de lo puramente injusto, se está acreditando como lo único que nos capacita para transitar siempre ya «a lo suprasensible», como quiere la «metafísica», y con ello al mismo tiempo como la extraña extensión de eso que llamamos «hombre» a un lado y a otro de la distinción crítica de todos los objetos en fenómenos y noumenos, tendido por decirlo así *entre* lo uno y lo otro, constituido al mismo tiempo (aunque en sentido distinto) por la idealidad del tiempo y el espacio (que lo sitúa como «objeto» en el mundo sensible, del que es parte mecánica) y por la realidad de la libertad (que lo proyecta como «sujeto» en el mundo inteligible, del que es miembro legislador).

5

Pues bien, lo decisivo en este punto es entender que el Principio supremo de la moralidad, la Ley Fundamental cuya «fórmula» *in abstracto* designa Kant como «Imperativo Categórico», no expresa sino la lectura que la Razón misma hace de la naturaleza de los actos humanos precisamente *en tanto que actos*[36]. En tanto que «actos» y no meramente en tanto que «movimientos» o «sucesos». Y por más que hayan de tener lugar en el orden fenoménico de los movimientos y demás sucesos «naturales», formando parte ellos mismos de las cadenas causales mecánicas, pero introduciendo en el mundo, inequívocamente, un suplemento de sentido (bien o mal, justo o injusto) que exige su reconocimiento como *efectos* de un principio inteligible, i.e. como *fines* de una libertad (i.e. como *signos* de un modo de *usar* de la libertad). Por su clara conciencia del carácter metafísico de la Ley en cuestión, Kant había podido escribir, ya en la primera *Crítica,* que se trata de una Ley «que la Razón nos enseña a partir de la naturaleza de las acciones»

[36] Uso aquí la palabra «acto», que correspondería al alemán *Tat,* para referirme a lo que el pasaje de *Ton* citado anteriormente designaba con la fórmula «acciones libres» [*freie Handlungen*], es decir, imputables. La tematización más completa del concepto de «acto» *(Tat)* está en *Die Religion* VI, 32.

(A 819/B 847). Una Ley obtenida a partir de la lectura *racional* (realizada por la «Razón», no meramente por el «entendimiento», digamos: metafísica *stricto sensu,* no meramente ontológica) de la *forma* o *eídos* «acción», y que encierra por eso en su seno un *sistema* de actos debidos, un conjunto arquitectónico de «deberes» que no podemos no conocer como tales, ni aun que pongamos en ello todos los recursos de la mala fe; «deberes» a los que no negamos el reconocimiento de «sagrados», ni aunque toda nuestra vida y la entera historia de nuestra especie nos deniegue los ejemplos inequívocos de que, siquiera por una sala vez, no fueron burlados y vulnerados, y que, en cuanto actos posibles en la historia del hombre, son experiencia posible y significan la posible ***construcción*** en la tierra del Sumo Bien: «La Razón pura contiene, pues, no ciertamente en su uso especulativo, pero sí en un cierto uso práctico, a saber: el moral, principios de posibilidad de la experiencia, es decir, de acciones tales que, de conformidad con los preceptos morales, podrían encontrarse en la *historia* del hombre»[37].

Precisamente por ello, porque su efecto empírico y material en la «historia del hombre» ha de poder ser esperado, reconocido y fomentado, y porque la realización de sus leyes en ella (vale decir: la implantación efectiva en el territorio de la naturaleza *materialiter spectata* de su proyecto o «fin final») es, en definitiva, una *necesidad* [*Bedürfnis*] de la Razón pura práctica, la misma Ley plantea como consecuencia suya una trama de ideas prácticas capaces de sustentar la labor de la Razón como constructora e intérprete de dicha historia; suministra, en efecto, bajo el título de «fe racional» una principio de orientación del ***pensar*** respecto del curso «natural» (social, cultural) de las cosas en la historia, una herramienta para el propio Juicio en tanto que ha de estimar «la andadura del hombre aquí en la tierra a la manera de otra en el cielo»[38].

Y así, deletreando, leyendo e interpretando la «naturaleza» de actos de los actos, la Razón sitúa ante nosotros, como viniendo desde antes del tiempo todo de la historia y de la naturaleza, y a la manera de un horizonte último de todos nuestros sistemas de medidas y criterios, la universalidad irrestricta de un régimen de bienes en sentido absoluto y de una ciudad ética como reino de los fines, proyecta para nosotros un mundo con estructura de una *Teleología Moral* que exige realización, que exige la construcción del mayor Bien posible en el mundo (Sumo Bien derivado). A favor de la inteligibilidad y posibilidad práctica de esta exigencia estrictamente práctica, aunque desde luego en el modesto «tono» y legítimo «lenguaje» de una «fe firme», porque originada en la Razón pura práctica y examinada de acuerdo con criterios de aceptabilidad que brotan de ella misma[39], es posible elevarse entonces al concepto de Dios (Sumo Bien originario) sin que ello signifi-

---

[37] *KrV,* A 807/B 835; cfr. B 452/3: «La Moral puede dar también *in concreto,* por lo menos en experiencias posibles, el conjunto de su principios junto con sus consecuencias prácticas, y evitar así el malentendido de la abstracción.»

[38] *Preisschrift,* XX, 307.

[39] *KrV,* A 744-5/B 772-3

que tomar su nombre en vano; así como proyectar (o poetizar) las apropiadas coordenadas «matemáticas» y «dinámicas» de la «lucha» en que consiste la «virtud» humana: la «duración sin tiempo» aludida por el postulado de la inmortalidad del alma, y el poder sobre sí mismo (para vencer la resistencia que, en uno mismo, opone el principio malo), es decir, la *eficacia* de la libertad postulada bajo el título de «fe en la virtud»[40]. Solamente *midiendo* así el lugar en que ya estamos, indicando a partir de la Ley de la Razón su cielo y su tierra y estableciendo en él la humanidad (carácter deudor, condición de «ser de deberes») del hombre por contraposición a la divinidad (santidad) de Dios (y no otra cosa es lo que se procura kantianamente con todos estos recursos de la Razón pura práctica: esbozar *en la idea* la verdadera amplitud del *mundo* como ámbito de la acción libre), tiene lugar *la revolución del modo de pensar* en que Kant cifra, en un emocionante desarrollo paralelo que no podemos analizar ahora, *tanto* la fundación de la metafísica venidera por la Crítica (esto es, el *otro* «Comienzo» de la Historia de la Razón, el caracterizado por «el gobierno de la Razón sobre entendimiento y sentidos en paz duradera») *como* el «cambio del corazón», la «fundación del carácter» (por la que ha de «comenzar» la formación moral del individuo y su esfuerzo virtuoso)[41]. Vale decir: sólo en el ejercicio crítico desarrollado *consecuentemente* hasta sus confines, es decir, desplegado hasta la explicitación de la Ley y de su interna capacidad de establecer Dimensión (la Razón finita en su verdadera amplitud), se pone en juego en la historia del hombre, *expresamente,* el Principio de la vida de los hombres libres, que es entonces el otro Comienzo de esa historia, el Comienzo de aquel ***habitar*** esta tierra que constituye el verdadero «servicio a Dios», y que no consiste sino en «la buena conducta en la vida»:

> Hasta donde la Razón práctica tiene derecho a conducirnos, no tendremos por obligatorias las acciones porque sean mandatos de Dios, sino que las consideraremos como mandatos divinos porque estamos internamente obligados a ellas. Estudiaremos la libertad bajo la unidad teleológica según Principios de la Razón y sólo creeremos ser conformes a la voluntad divina en la medida en que guardemos sagradamente la Ley Moral, que la Razón nos enseña a partir de la naturaleza de las acciones mismas, y creeremos servir a Dios sólo por cuanto que fomentemos lo mejor del mundo en nosotros y en otros. Así pues, la teología moral es sólo de uso inmanente...[42]

---

[40] Véase toda la sección de los *Progresos* titulada *Tercer estadio de la metafísica,* que incluye la «Solución al problema de la Academia» [*Preisschrift,* XX; especialmente págs. 292-301). Cfr. asimismo en este punto el «Prefacio» a la primera edición de *La Religión en los límites de la mera Razón* y *KrV,* A 761-2/B 789-90.

[41] Véase respectivamente *KrV,* A 465/B 493 y *Die Religion,* VI, 48-9.

[42] *KrV,* A 819/B 847. Como resultará manifiesto, hemos procurado releer todos estos maravillosos pasajes de Kant desde Heidegger, y más precisamente desde dos conferencias de 1951 «Habitar, construir, pensar» *(Bauen, Wohnen, Denken)* y «...poéticamente habita el hombre» *(«...dichterisch wohnet der Mensch...»),* ambas de profundo calado «ético» (si esta palabra ha de escucharse en la dirección propuesta en la *Carta sobre el Humanismo).* En este último trabajo,

¿Qué se está diciendo aquí? Recapitulemos primero: como se señala en uno de los más clásicos pasajes de la clarificación del sentido kantiano de lo trascendental, no todo conocimiento *a priori* es conocimiento *trascendental*. La Matemática es, ciertamente, una ciencia pura, *pero no es filosofía,* la Moral es filosofía y filosofía *a priori, pero no es completamente pura*. Y, sin embargo, el carácter mismo de obligación, la categoricidad del deber moral, que se sustentan en la Razón pura, introducen en la tierra algo absoluto, algo rigurosamente «no sensible» (ni siquiera sensible puro como la matemática o la ontología), sino estrictamente inteligible y metafísico: el proyecto de una naturaleza suprasensible *como patrón de medida* del curso de las cosas en la naturaleza sensible. Es en relación con este programa de transfiguración de la naturaleza sensible, de realización de la libertad, donde cobra sentido y produce sus efectos más relevantes el pasaje que acabamos de citar. Hasta el punto de que, a su luz, el pasaje de la «Antinomia» del que hemos partido en esta exposición deja reconocer en la tríada de las «ciencias *racionales*» formada por Matemática, Filosofía Trascendental y Moral una transformación de la tríada aristotélica de las ciencias *teóricas:* Matemática, Física, Teología[43]. Si la Moral puede venir aquí a ocupar el lugar de la Teología ello se debe a que su principio primero, al que Kant designa en singular como la Ley, abre *en nosotros* la dimensión (que acaso es un abismo de posibilidades de nuestro destino) de *lo sagrado,* a que, al menos entre nosotros los hombres, «lo sagrado» no es otra cosa que el elemento en que se nos hacen presentes esas «cosas» que estremecen nuestra entera vida en un sentimiento de respeto, mientras nuestro espíritu se inclina. Esas cosas no son exactamente «cosas» sino justamente «leyes», leyes que frecuentemente no se cumplen, pero en las que arraiga la propia estima de sí y de los otros en tanto que personas, y cuyo origen no es otro que la libertad, de la que precisamente dan noticia. «El hombre es consciente de que *puede* hacerlo porque *debe:* esto abre [*eröffnet*] en él una profundidad de disposiciones *divinas* que le hace experimentar, por decirlo así, un

---

que Heidegger dedica a la declaración e interpretación de unos versos de Hölderlin en los que, a la pregunta *Giebt es auf Erden ein Maß?* (¿hay una medida en la tierra?), se contestaba *Es gibt's keines* (no hay ninguna), la esencia del habitar del hombre, en tanto que habitar *poético,* se cifra en el *medir* la entera dimensión a él asignada, la Dimensión para los actos y para las palabras, abierta como «lo libre» *entre* el cielo y la tierra. Y es que el poetizar es, ciertamente, *métrica*. Y lo es, primera y esencialmente, en el sentido de *recibir, acoger* la medida. Ahora bien, ésta —se dice ahí— viene del cielo y consiste en el modo de comparecer el dios. Mas, para que semejante donación de medida tenga lugar, pueda ser esperada, es preciso, *previamente,* aquel medir que deja a un lado y a otro, como confines del mundo, al cielo y a la tierra. Ahora bien, lo que hace la Crítica es *medir* la Razón misma y establecer sus confines extremos (véase *KrV,* A 12-3, B 26 y cfr. A 758-62/B 786-90), y al suministrar, en tanto que «Crítica de la Razón práctica», la «fórmula» de la Ley, hallar al mismo tiempo la *máxima amplitud* («los extremos límites») de esa Dimensión y el Canon del uso puro de la misma, sabiendo que esa «fórmula» y aquel «canon» no son sino la versión conceptual, *pensante,* de hechos fundamentales que constituyen siempre ya el corazón y el *éthos* del hombre como tal; por decirlo con Heidegger y Hölderlin: la esencia *poética* de su habitar esta tierra.

[43] Aristóteles, *Met*. VI, 1.

sagrado estremecimiento ante la grandeza y la sublimidad de su verdadero destino»[44].

La libertad, en cuanto dada a conocer como «hecho» por el *factum* de la Ley, es, a partir de ahí, el horizonte de sentido en el que la Razón pura puede apropiarse de sus conceptos más preciosos, suministrar realidad objetiva (práctica) a las ideas de alma, de mundo y de Dios, y llevar a cabo la consumación de su propia Ilustración, la que reconoce en ella misma, como Razón pura práctica, la única dimensión desde la que pensar la divinidad de Dios y desde la que intentar, por tanto, la justa determinación de su concepto (la teología moral se ocupa de ello)[45]; y justo en esa medida, la dimensión en que orientar la apropiada respuesta a la cuestión «¿qué es el hombre?» (aquella teología es de uso *sólo inmanente).*

> [...] Así, pues la teología moral es sólo de uso inmanente, a saber, para llevar a cumplimiento nuestra determinación y destino [*Bestimmung*] aquí en el mundo, ajustándonos al sistema de todos los fines, en vez de abandonar fanática o incluso criminalmente el hilo conductor de una Razón que legisla moralmente en la buena conducta en la vida [*im guten Lebenswandel*], para ir a anudarlo inmediatamente a la idea del Ser Sumo, lo cual daría un uso trascendente, un uso que, aquí exactamente igual que en la mera especulación, tergiversa y arruina necesariamente los fines últimos de la Razón[46].

Con otras palabras, semejante «tránsito» o «progreso a lo suprasensible» es, *incluso en lo que tiene de tránsito a lo suprasensible fuera de nosotros,* el ensanchamiento, la ampliación de la perspectiva sobre sí mismo, que la Razón pura práctica, merced a los postulados relativos a la posibilidad del Sumo Bien, brinda al hombre, con vistas a una modificación de principio del modo de ejecutar en cada caso su propia existencia. Es, entonces, por decirlo así, el «regreso», o mejor, el contrafísico «reingreso» del hombre en lo sensible (en la naturaleza y en la historia) *desde* su condición extranjera (inteligible) de «ser moral», de «hijo del cielo», de ciudadano del reino de los fines. Implica, sobre todo, la reapropiación del propio tiempo, del tiempo concedido, en cada caso, al «hijo de la tierra» *como margen de juego* para una *lucha* por que en esta tierra exista más bien justicia que injusticia, por que se ins-

---

[44] *Gemeinspruch,* VIII, 287-9.

[45] Cfr. el famoso pasaje de Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo* «Sólo a partir de la verdad del Ser se deja pensar la esencia de lo sagrado, sólo a partir de la esencia de lo sagrado ha de pensarse la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra "Dios"» *(GA,* 9, pág. 351). Pues bien, en Kant encontramos una disposición del problema cuando menos análoga: sólo a partir de la Razón pura finita puede comprenderse y determinarse lo que es propiamente el deber y en esa medida *lo sagrado,* sólo a partir de esta esencia de lo sagrado puede proporcionarse realidad objetiva (práctica) a la idea de la Divinidad, y sólo a partir de aquí se abre el camino para un concepto de Dios determinado con exactitud (Cfr., en este punto, especialmente *KpV,* V, 136-140 y *KU,* § 86).

[46] *KrV,* A 819/B 847.

tituya en ella voluntad buena; una lucha a la que parece razonable llamar «virtud»[47]. Y así, por extraño que parezca, sólo a partir de aquella totalidad inteligible e inobjetivable teóricamente, de la que se tiene noticia por el sentimiento de una necesidad de la Razón comienza un habitar la naturaleza y la historia plenamente humano, es decir, una búsqueda de la felicidad fundada en el sí mismo más propio, abismada pues en la libertad, y *autorrestringida* en esa misma medida al trabajo efectivo en la verdadera y suprema *condición* de aquella (lo único que depende enteramente de nosotros), que es la *dignidad* de ser feliz[48].

*

6

Si las limitaciones de esta propuesta de punto de partida dejaran el problema que aquí se ha tratado de plantear orientado de una manera excesivamente (o quizá tan sólo tópicamente) «platónica», vuelva el lector por favor inmediatamente a Aristóteles, y relea todo lo dicho hasta ahora, simplemente, como aproximación al siguiente pasaje de la *Ética a Nicómaco:*

> En ninguna obra buena, en efecto, hay tanta firmeza como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes incluso que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes, porque en ellas viven sobre todo y con más continuidad los hombres venturosos. Y ésta parece ser la causa de que no se las olvide. Se dará, pues, lo que buscamos en el hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre, o más que cualquier otra cosa, hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y en cuanto a las vicisitudes de la fortuna, las sobrellevará de la mejor manera, y moderadamente en todos los respectos el que es «verdaderamente bueno» y «cuadrilátero intachable»[49].

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica,* trad. cast. por T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994 (1.ª reimpresión).

— *Ética a Nicómaco,* ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Aráujo, Madrid, CEPC, 1999.

HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, *Gesamtausgabe,* Bd. 9, Frankfurt am Maim, V. Klostermann, 1974.

KANT, I., *Kants Gesammelte Schriften,* Bd. 1-22, (Hrsg.) Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900ff.

---

[47] *KpV,* V, 33 y 128. Cfr. el comienzo de la segunda parte de *Die Religion.*

[48] *KpV,* V, 107-8. Cfr. *KrV,* A 806/B 834 y toda la primera parte del *Gemeinspruch,* es decir, la respuesta de Kant al «malentendido» de Garve sobre este asunto.

[49] *Ét.Nic.* I, 10, 1100b11-21.

La razón práctica kantiana

Jacinto Rivera de Rosales

> El problema ético es el de la práctica de la libertad: cómo es que se puede practicar la libertad [...] pues ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? [...] La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad (Michel Foucault)[1].

La razón práctica kantiana es esa forma reflexiva que toma la libertad, gracias a la cual se da. Es conciencia afirmadora de la libertad, de su modo de ser y de sus fines o bien supremo, o sea, exigencia de realización propia. Es la voz que se lanza a sí misma en el ámbito de lo audible, en la claridad de la subjetividad reflexiva, a fin de realizarse como tal, la conciencia de que nuestro ser originario tiene la forma de tarea, de deber ser.

Pero la razón también está interesada por el modo de ser de lo objetivo, y es esta dirección la que a veces ha prevalecido en su consideración. Por eso se impone examinar primero esa función teórica de la razón para comprender cabalmente su vertiente práctica. En ambos momentos se trata, en su conjunto, de una misma exigencia subjetiva de totalidad e incondicionado, buscado e interpretado éste sin embargo desde distinta perspectiva; ese es el «principio común» compartido, «porque a la postre sólo puede ser una y la misma razón la que ha de ser distinta meramente en la aplicación»[2].

---

[1] «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller del 20 de enero de 1984, en *Dits et écrits,* t. IV, págs. 711-712.

[2] Kant, *Fundamentación* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], Prólogo, IV, 391 [la edición de la Academia de Berlín con indicación de tomo y página].

Se hace, por tanto, necesario partir primero de esa función teórica de la razón (punto 1), seguir después el examen del ámbito del deseo y de la función no estrictamente moral de la razón práctica en general (punto 2), para abocar finalmente en los tres momentos más básicos de la razón práctica kantiana: su identificación con la libertad (punto 3), su carácter de universalidad (punto 4) y su función limitadora (punto 5). Tomando como punto de partida la textualidad de la obra kantiana, estas reflexiones no se limitan a ella, sino que proponen una interpretación de lo que en ella quiso ser pensado.

1. DE LA RAZÓN TEÓRICA A LA RAZÓN PRÁCTICA

Es bien sabido que para dejar espacio ontológico a la libertad Kant procedió primero, en la *Crítica de la razón pura,* a poner límites al determinismo objetivo[3]. La mirada objetivante que lanzamos a la realidad se fija y capta un aspecto efectivo de la misma, pero de alcance y entidad limitados. Que ese lado conocido sea real y no mera ilusión o simple idealidad, eso lo comprendemos gracias a las acciones subjetivo-transcendentales denominadas categorías modales (posibilidad, existencia y necesidad), y en concreto en la contraposición y distinción de la posibilidad y de la existencia como dos modos de ser. Comprendemos a ambos justamente en esa contraposición, puesto que conciencia es capacidad de distinguir[4].

Pero esa mirada desde la heteronomía, aunque necesaria y tremendamente efectiva en la instrumentalización de la realidad, tanto en lo cotidiano y manual como en su versión más científica y tecnológica, tiene vuelo ontológico corto y no alcanza a dar respuesta a nuestras más hondas cuestiones[5]. La razón, o sea, la subjetividad en ese nivel de conciencia que llamamos razón, apoyándose en el ámbito (ideal) universal abierto por el concepto, se pregunta por la totalidad. Ya no le basta aquí al hombre la síntesis plástica y concreta de la imaginación, ni la experiencia ampliada y plural pero siempre empírica del juicio categorial, sino que, yendo más allá de

---

[3] *KrV* [*Crítica de la razón pura*] B XXX, 421, 424-6; A 393-4, etc.

[4] Con el término de «categorías» se significan acciones primarias que el sujeto ha de hacer desde sí si no ha de confundir su mera idealidad con la realidad y caer en la locura y la autodestrucción; en el fondo toda acción transcendental es una tarea de raíz práctica. Es evidente que esta distinción ideal (categorial) ha de ir acompañada de un realismo empírico, o sea, de acciones físicas y psicológicas donde ellas tomen cuerpo, como son las frustraciones de querer y no poder, o de desear y no tener, o de buscar y no encontrar, en donde la distinción se patentiza. Pero lo empírico no es aquí fundamento ideal de la conciencia, sino *conditio sine qua non* de la misma.

[5] Con clara inspiración schopenhaueriana, y a través de ella también kantiana, Wittgenstein escribe hacia el final de su *Tractatus* (6.52): «Sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas son respondidas, nuestros problemas vitales ni siquiera han sido tocados.» Pero al contrario que Kant añade: «Ciertamente entonces no queda ninguna otra cuestión, y justamente esa es la respuesta.» De ahí la escasa amplitud de su ética. Véase por ejemplo Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética,* Barcelona, Paidós, 1989.

cualquier límite empírico, se pregunta con plena espontaneidad por la síntesis total e incondicionada de la realidad entera[6]. A esa exigencia subjetiva de orientación y de seguridad total, que busca un mapa completo de toda la realidad, no responde sin embargo ninguna experiencia empírica, no se adecua ningún objeto sensible. Su búsqueda es vana por ese camino, aunque el armazón formal siga siendo válido para la elaboración de la ciencia en cuanto conocimiento metódicamente conducido y coherente; a esto lo llama Kant el uso lógico de la razón. Sin embargo, el fracaso de su uso real, metafísico, nos proporciona un alto rédito, pues provoca que lo objetivo muestre su limitación ontológica al no dar respuesta a nuestras exigencias más radicales, y ello nos deja libres para una mejor comprensión de la realidad originaria.

En consecuencia, si pretendemos interpretar el contenido de esas exigencias racionales en el modo de ser de los objetos, o sea, si intentamos llegar a implementarlas siguiendo el hilo conductor de la heteronomía como, según Kant, lo ha ensayado la metafísica dogmática, entonces nos vemos abocados a la contradicción dialéctica de querer afirmar lo incondicionado en el ámbito de lo condicionado, o dicho en otros términos también kantianos, a la contradicción de buscar cosas en sí en el mundo de los fenómenos. El punto de vista teórico u objetivante no alcanza lo incondicionado, y desde ahí esta exigencia se muestra como enteramente ideal. Pero eso mismo nos hace descubrir la espontaneidad o libertad ideal del Yo pienso, sin la cual sería imposible la libertad real (del Yo actúo), pues si toda representación o contenido de conciencia procediera o se atuviera únicamente a lo dado nunca podríamos tener conciencia (moral) de nuestra espontaneidad. Sobrepasamos nuestras condiciones empíricas, nuestro paisaje gracias a esa petición racional y nos encontramos delante de nosotros mismos como seres volentes de lo que no se da en forma de objeto, de lo incondicionado, o sea, como voluntad racional.

Todo acto de razón es la huella en la conciencia de un acto de libertad volitiva, por imperfectos u oscuros que ambos sean, y al ser requerimiento de lo no dado engendra un interés por su realización. «Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, esto es, una causa que determina la volun-

---

[6] En ese nivel racional los hombres se cuestionan el sentido de la totalidad, y de ahí nacen el mito, la religión y la filosofía. O dicho en términos kantianos: «El hombre encuentra en sí realmente una facultad gracias a la cual él mismo se distingue de todas las cosas, incluso de sí mismo en cuanto afectado por los objetos, y esa es la razón. Esta, como espontaneidad pura, está en ello por encima incluso del entendimiento, pues éste, si bien es también espontaneidad y no contiene, como el sentido, meramente representaciones que sólo surgen cuando uno es afectado por cosas (luego pasivamente), sin embargo desde su actividad no puede producir ningún otro concepto que los que sirven para someter a reglas las representaciones sensibles y de esa manera unirlas en una conciencia, y sin ese uso de la sensibilidad él no pensaría nada, mientras que, por el contrario, la razón, en lo que se llaman "ideas", muestra una espontaneidad tan pura que va más allá de lo que la sensibilidad puede proporcionarle y muestra que su principal asunto es el de distinguir entre sí el mundo sensible del mundo inteligible, y con ello el de señalarle sus límites al entendimiento mismo» *(Fundamentación,* cap. 3, IV, 452).

tad»[7], de manera que «todo interés es, en último término, práctico, e incluso el de la razón especulativa sólo es condicionado y únicamente en el uso práctico está completo»[8], «puesto que en última instancia todo el trabajo de nuestras facultades ha de dirigirse a lo práctico y unificarse allí como su fin o meta», se argumenta en la *Crítica del Juicio*[9]. Desde esta nueva perspectiva se han de interpretar las ideas de la razón, no como objetos sino en el modo de ser de las acciones libres, porque la razón sólo tiene un interés: el de la realización de la libertad, alfa y omega de todo el sistema[10]. En eso consiste la primacía de lo práctico sobre lo teórico y la naturaleza primariamente práctica de la razón. «El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa»[11]. Pero para comprender esto nos hemos de trasladar desde la experiencia objetiva a la experiencia moral.

2. DESEOS E INCLINACIONES

En el ámbito de lo práctico de la razón podemos descubrir dos niveles fundamentales, el propiamente práctico o práctico-moral, que es el de la razón pura práctica, y el práctico-técnico o pragmático-técnico, que es el ámbito de la razón práctica empíricamente condicionada[12], en el que hoy usamos corrientemente el término de «práctico», por ejemplo cuando decimos: «él es un hombre práctico». O expresado en otra terminología kantiana, nos encontramos frente a dos facultades del deseo *(Begehrungsvermögen):* la inferior y la superior. Sólo por ésta última, como voluntad o razón práctica pura, somos propiamente seres morales, aunque una no se daría sin la otra. A ella debe acomodarse la primera, la inferior, en donde la razón es usada como mero instrumento: «la razón ocupa aquí sólo el puesto de una servi-

---

[7] «Por eso, sigue diciendo la cita, sólo de un ser racional se dice que toma interés en algo, las criaturas carentes de razón únicamente sienten impulsos sensibles» *(Fundamentación,* IV, 459 nota).

[8] *KpV (Crítica de la razón práctica)* A 219, V, 121. «El interés lógico de la razón (desarrollar sus conocimientos) nunca es lo inmediato, sino que presupone las intenciones de su uso» *(Fundamentación,* IV, 460 nota); tiendo al conocimiento para ser libre. Véase también *KrV* A 840 y 852-3, B 868 y 880-1.

[9] *KU* § 3, B 8, V, pág. 206.

[10] *KrV,* A 666, B 694; A 795-806, B 823-834; A 840, B 869; A 852-3, B 880-1. *KpV,* V, 199 y sigs. *Antropología* § 88 VII, 280 nota.

[11] *KpV,* A 4 (V, 3-4). Véase también *KrV,* A 840, B 868.

[12] La *KpV* «no es una crítica de la razón pura práctica, sino sólo de la razón práctica en general» (A 30, V, 15), la que tiene por fin los objetos y pretende ser la única forma de razón práctica posible, como por ejemplo piensa Hume. En términos aristotélicos, la actividad de esta razón práctica es la *póiesis,* la producción de objetos, mientras que la de la pura es la *praxis,* que tiene al acto mismo (de libertad) como objeto, y por eso es inmanente. Lo práctico en Kant comprende propiamente la ética, pero por debajo también alcanza al derecho (libertad más coacción) y por arriba a la religión.

dora de la inclinación natural, pero la máxima que por ello se adopta no tiene relación ninguna con la moralidad»[13].

La facultad inferior de desear la llama Kant deseo *(Begierde),* apetito sensible, o inclinaciones *(Neigungen);* la inclinación sería el deseo sensible convertido en hábito[14]. En ellos se expresa nuestra finitud, nuestra dependencia del mundo, de la sensibilidad[15], y la tendencia a convertir en positiva esa dependencia, a transformarla en afirmación de nuestra realidad individual objetiva o fenoménica. El conjunto de todas las inclinaciones constituyen el amor a sí[16] o el egoísmo en sentido lato[17], y su realización positiva tiene como resultado la felicidad[18]. Pero en relación a esto, no es que *debamos* o no desear y tender a la felicidad, sino que ello sucede por una ley natural, inevitablemente, en virtud de nuestra constitutiva finitud, «en cuanto seres dependientes de objetos de la sensibilidad»[19]. Lo que debemos es colocar esos deseos dentro de los márgenes permitidos por la ley de la razón práctica; «en ello consiste toda prescripción moral, y en la intención de no desear sino bajo esta condición consiste el modo de pensar moral»[20]. En este sentido el imperativo categórico es un criterio negativo, limitativo. En sí mismas las inclinaciones son buenas, la afirmación y la conservación de nuestro yo empírico formará parte de los deberes kantianos en cuanto parte constituyente del ser finito y base necesaria para la realización de la libertad[21], sin contar con que la felicidad entra dentro del bien supremo, pues éste consiste en ser virtuoso y en esa medida feliz. No hay que confundir el principio de la moralidad, donde la felicidad está excluida, con todo el sistema ético[22].

---

[13] *Religión* [*Religión dentro de los límites de la mera razón*], Ak.-Ausg. VI, 45 nota; trad. 206-7. En la Escuela de Frankfurt se denomina «razón instrumental».

[14] *Antropología* §§ 73 y 80, VII, 251 y 265. *Religión,* VI, 28; trad. 37.

[15] La inclinación es la «dependencia de la facultad de desear en relación con las sensaciones» *(Fundamentación,* IV, 413). Sensibilidad en Kant significa pasividad material, no propiamente formal.

[16] *Religión* Ak.-Ausg. VI, 36; trad. 45.

[17] *KpV,* Ak.-Ausg. V, 72-73.

[18] «La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive* de la multiplicidad de las mismas, como *intensive* según el grado y también *protensive* en cuanto a la duración)» *(KrV,* A 806, B 834).

[19] *Religión,* VI, 46 nota, trad. 207.

[20] Ibíd.

[21] Véase por ejemplo *KpV,* A 165-168 (V, 92-94). También *Metafísica de las costumbres,* Segunda parte, I, 1.ª, libro 1.º, cap. 1: «El deber del hombre para consigo mismo, considerado como un ser animal», y libro 2.º, sección 1.ª: «El deber hacia sí mismo de desarrollar y aumentar la propia perfección natural, es decir, con un propósito pragmático».

[22] El establecimiento del principio supremo de la moralidad es el único objetivo de la *Fundamentación,* y del primer capítulo de la *KpV,* que están lejos de pretender valer como la entera metafísica de las costumbres. «Con esto Kant reelaboraba la subdivisión utilizada por Baumgarten entre *philosophia practica prima,* la parte propiamente filosófica de la moral, y la *ethica,* la preceptística en sentido estricto» (Filippo Gonnelli, *Guida alla lettura della Crítica della ragion pratica,* Laterza, pág. 19). No tener en cuenta esta distinción lleva a no pocas distorsiones del pensamiento moral kantiano. La misma fórmula del imperativo categórico nos dice que no tratemos a los hombres como meros fines sino *a la vez (zugleich)* como fines en sí, o que la má-

En orden a la felicidad la razón se presenta como un instrumento poderoso pero a la vez peligroso. Su irrupción en la realidad natural del hombre supone primeramente un desarreglo, pues le arranca de la guía natural de los instintos y le pone delante de una infinidad de modos de vida que puede elegir y crear, formas de existencia que sin embargo desconoce y no controla; le coloca, por así decir, «al borde de un abismo»[23], abocado a una libertad llena de riesgos, incluso frente a sí misma. Además, gracias a esa apertura ilimitada (ilimitada gracias a la idealidad del concepto) los deseos se han ensanchado de tal manera que todos los objetos le vienen pequeño; «así, lo que el hombre entiende por felicidad y lo que de hecho constituye su propio fin último natural (no el fin de la libertad), nunca sería alcanzado por él, pues su naturaleza no es de suerte que pare y se dé por satisfecha en algún momento en relación con la posesión y el goce»[24]. En suma, por lo que se refiere a la felicidad, la razón o salida del seno materno de la naturaleza es un dudoso negocio, y eso muestra ya que su destino y determinación, su sentido, no acaba aquí[25].

Ante el desarreglo que introduce primeramente la razón no avisada no cabe volver atrás y renunciar a ella, pues si el hombre no pudo mantenerse en el estado de mera naturaleza (simbolizado en el mítico paraíso terrenal) fue porque se le había quedado pequeño (como le ocurre al feto con el útero materno) y ahora resulta imposible el retorno[26], o como dice el rico simbolismo bíblico: hay un ángel con una espada de fuego que lo impide. La única salida es una más sabia y prudente reflexión racional sobre la situación creada. El sujeto ha de recurrir de nuevo al ámbito más amplio de la razón, tendente a lo universal y capaz de una más adecuada visión de conjunto, a

---

xima ha de valer *a la vez* como legislación universal. Puesta en la misma fórmula del imperativo, ese *zugleich* (a la vez) nos expresa ya que muy bien aquél puede ir acompañado de fines particulares diversos (lo que de hecho ocurre), siempre que éstos no hagan imposible la intención ética. La abstracción de la felicidad, que se hace en el principio de la moralidad, no atañe a todo el ámbito de la misma. «Las acciones de una persona con una voluntad enteramente buena [...] implican a menudo dos tipos de intereses: un interés práctico en los principios de la razón práctica e intereses en los objetos de las necesidades y las inclinaciones. Así ocurre, por ejemplo, siempre que las personas con buena voluntad obran, dentro de sus derechos, con objeto de preservar sus intereses; pues aquí lo que hacen es modelado por esos intereses, pero sólo después de haber confirmado que sus intereses son compatibles con los derechos de los demás» (John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral,* págs. 194-195). La acción moral no es aquella que se hace *sin (ohne)* inclinaciones, sino aquella que *en última instancia* no se lleva a cabo *por (aus)* las inclinaciones. «Pero esta distinción entre el principio de la felicidad y el de la moralidad no es por ello sin más una oposición entre ambos, y la razón pura práctica no quiere que se renuncie a las pretensiones de la felicidad, sino únicamente que, tan pronto como se trate del deber, no se tenga en cuenta eso. En cierto aspecto puede ser incluso un deber el procurar la propia felicidad» *(KpV,* A 166, V, 93).

[23] Kant, *Comienzo verosímil de la historia humana,* VIII, 112.

[24] *KU* [*Crítica del Juicio*] § 83, V, 430. Este es un tema recurrente en las diferentes éticas, y central en los estoicos, epicúreos y escépticos de la época helenística.

[25] *KU* § 83. *Idea de una historia universal,* tercer principio. Para la felicidad hubiera sido mejor contar sólo con el instinto que con la razón, piensa Kant *(Fundamentación,* IV, 395).

[26] *Comienzo verosímil de la historia humana,* VIII, 122-3.

fin de poder armonizar las inclinaciones entre sí y de ese modo conseguir mejor su objetivo y la felicidad[27]. Esa sería la función pragmática de la razón, pero no aún la práctica (pura) o moral, en contra de lo que a veces se ha pensado, como si ésta consistiera en un conjunto de reglas y de técnicas para la vida feliz. Esto último es sin duda muy importante, y sería una locura no tenerlo en cuenta, e incluso en cierto respecto inmoral, pero no es el modo de ser específico por el que se abre en nosotros y ante nosotros el ámbito de lo moral. Los deseos e inclinaciones han de someterse a otra instancia racional, esta vez sí la práctica, que, en cuanto conciencia de la libertad y de nuestro ser originario, pone el marco y el fin último en el que han de jugarse los deseos e intereses[28].

El fundamento de la moralidad no reside en que seamos seres finitos y dependientes, de lo cual carecemos de responsabilidad, sino en que somos también seres libres, llamados a realizar la libertad, es decir, en cuanto somos acción que parte de sí, originaria. Sólo en ese ámbito de responsabilidad, de capacidad de imputación *(Zurechnungsfähigkeit),* tiene sentido la conciencia moral y el mismo lenguaje de derechos y deberes. Por eso queda excluida la felicidad del principio de la moralidad, y no porque ella fuera para Kant «la fuente de toda la indecencia humana», como pretende Esperanza Guisán[29], pues esa fuente del mal, como de todo lo moral, se encuentra asimismo en el acto originario de libertad. Por la contraposición real de los dos momentos, el de la libertad y el de la finitud, ambos llegan a la conciencia (la conciencia requiere distinción) y la libertad se comprende a sí misma como tarea, es decir, como imperativo, y como una tarea que no admite excepciones, o sea, como imperativo categórico: nunca debemos tratar al ser libre, tanto en nosotros mismos como en los demás, como si fuera una simple cosa, un puro medio, con el único propósito de solventar nuestra finitud, nuestra dependencia del mundo[30].

---

[27] *Religión,* Ak.-Aug. VI, 57-58. «En una creatura, la razón es un poder que permite extender más allá del instinto natural las reglas y los deseos que presiden el uso de todas sus fuerzas, y sus proyectos no conocen límites. Ella misma no actúa sin embargo de manera instintiva, sino que tiene necesidad de tanteo, de ejercicio, de enseñanza, a fin de progresar poco a poco de un grado de inteligencia a otro» *(Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita,* Propo. 2; Ak.-Ausg. VIII, 19-20). Ver también *Comienzo verosímil*.

[28] Los deseos no deben servir de pauta última de la acción libre, no son principios morales, pues mandaríamos por deber lo que ya cumplimos por naturaleza y nos llevaría a la negación de la libertad y de toda norma universal: si deseo matar al otro además lo *debo* matar. Por último nos echaríamos en manos del azar. Incluso los sentimientos que parecerían más acordes con la acción moral: sentimiento de piedad, de generosidad, de servicio, etc., no pueden servir de fundamentos, pues entonces el que careciera, incluso momentáneamente de ellos, debería actuar de manera contraria.

[29] «Kant contra la felicidad personal», en *Moral, derecho y política en Immanuel Kant,* Julián Carvajal Cordón (coord.), pág. 255. Gran parte de la recusación que se hace de Kant en este artículo procede de este malentendido. Véase la nota 22.

[30] La cosas tienen precio, un valor condicionado a la existencia de nuestras inclinaciones, pero las personas, en cuanto fines en sí mismos, poseen dignidad, valor absoluto (= ab-suelto de toda condición) *(Fundamentación,* cap. 2, Ak.-Ausg. IV, 428-9). Por eso «obra de manera que nunca uses la humanidad, ni en tu persona ni en la persona de cualquier otro, meramente como un medio, sino siempre a la vez como un fin» (O.c. 429).

De suyo ninguna disposición y propensión natural nos lleva como tal al mal moral, pues éste se basa en un acto de libertad, y en concreto en aquél mediante el cual es acogida en el albedrío una máxima contraria a la ley moral. El origen del mal radical en el hombre, al igual que el del bien moral, no hay que buscarlo en la sensibilidad, en algún sentimiento, en su finitud, o en las inclinaciones que todo ello engendra, porque él no ingresa propiamente por eso en el ámbito de lo moral, sino que ese mal radical, en el que la experiencia parece decirnos que se encuentra sumida la humanidad, se funda en un acto de libertad que se ha convertido en propensión, en una segunda naturaleza al identificarnos con ese modo de actuar, con esa *Gesinnung,* y de la que sólo se puede salir mediante un acto de revolución interior (aquí Kant se hace eco de un tópico pietista) gracias al cual cambiamos de máxima, podríamos decir que de identidad, y nos reconciliamos con el modo de ser de la libertad[31].

Ese desorden moral puede ocurrir por pereza, por miedo o a causa de las pasiones. Dado que la libertad es acción, y acción arriesgada que a veces violenta nuestros intereses empíricos (los coetáneos de Kant, y de Fichte, percibieron su moral como en gran medida heroica), se precisa tener valor *(Mut),* del que carecen tanto el perezoso como el que se deja vencer por el miedo ante su dependencia del mundo[32]. El mal moral «procede de la fragilidad de la naturaleza humana, el no ser suficientemente fuerte como para seguir los principios adoptados, ligada a la impureza de no separar entre sí los motivos impulsores»[33], los del amor a sí mismo empírico y los de la ley moral, de manera que muchas veces se toma por virtud lo que no son sino vicios ocultos[34]. Entonces uno tiende a «engañarse a sí mismo acerca de las intenciones propias»[35], a justificarse o incluso a adoptar máximas conscientemente inmorales, y «con ello el modo de pensar *(Denkungsart,* [obsérvese su significado ético]) es corrompido en su raíz (en lo que se refiere a la intención moral)»[36]. Atrévete a pensar, es decir, cambia tu *Denkungsart,* deja de tomarte como una realidad pasiva y determinada por lo otro y comienza a ser por ti mismo, así reza según Kant la máxima de la Ilustración[37], que él interpreta primariamente como una actitud ética, pues son los intereses de la razón práctica los que en última instancia deben guiar no sólo la acción, sino también el pensamiento[38].

---

[31] *Religión* VI, 31-53; trad. págs. 40-61.

[32] La inercia es el origen del mal moral para un discípulo de Kant como lo es el Fichte de Jena *(Sittenlehre,* GA I/5, 182-187). «Entre los tres vicios de la pereza, la cobardía y la falsedad, parece el primero ser el más despreciable» (Kant, *Antropología,* § 87, VII, 276). Con ánimo valeroso y alegre se ha de cumplir el deber, dice Kant (*Metafísica de las costumbres,* VI, 484).

[33] *Religión,* VI, 37.

[34] *Religión,* VI, 33.

[35] *Religión,* VI, 38.

[36] *Religión,* VI, 30.

[37] Véase su artículo *Qué es Ilustración,* o el final de *Qué significa orientarse en el pensar.*

[38] Así lo expone Kant en el artículo *Qué significa orientarse en el pensar* con el que se introdujo en la polémica entre Jacobi y Mendelssohn.

Por último las pasiones, debido a la intensidad máxima que introducen en una de las inclinaciones con detrimento de las otras, no sólo llegan a desbaratar la armonía básica que es necesaria entre ellas en orden a la felicidad, sino que constituyen asimismo una fuerza que disputa a la razón práctica el ser el más alto baluarte de decisión o marco de referencia para el libre albedrío. Nada grande se ha hecho sin pasiones, se oye decir[39], ya sea por pasión amorosa, política, científica, estética o religiosa, pero es que entonces y en esa medida dicha fuerza pasional, esa intensidad psíquica de entrega, de esfuerzo o trabajo, se ha puesto voluntariamente o *de facto* al servicio de la libertad, porque ella es en última instancia la medida de lo grande[40].

«La disposición *(Anlage)* original del hombre es buena»[41]. Estas disposiciones darían lugar a tendencias o propensiones.

> Propensión *(Hang)* es propiamente sólo la predisposición a apetecer un goce; la propensión, cuando el sujeto ha hecho la experiencia de este goce, produce inclinación hacia él. [...] Entre la propensión y la inclinación, que presupone conocimiento del objeto del apetecer, está todavía el instinto, que es una necesidad sentida de hacer o de gozar algo de lo que no se tiene aún concepto alguno (como el impulso artesanal en los animales o el impulso hacia el sexo). Finalmente, partiendo de la inclinación existe aún un nivel de la facultad de desear, la pasión (no el afecto, que pertenece al sentimiento del placer y del displacer), la cual es una inclinación que excluye el dominio sobre sí mismo[42],

o sea, el uso correcto de la razón capaz de armonizar esa inclinación con el conjunto de todas las otras[43]. La pasión propiamente dicha sólo se da en el ser capaz de razón[44], pues es en ese espacio ideal, que se abre a la totalidad

---

[39] La idea la recoge también Kant en la *Antropología* § 81. Hegel, por su parte, en la *Enciclopedia* § 474.

[40] Kant expone esto sobre todo cuando trata lo sublime en la *KU*.

[41] *Religió*n, VI, 44; trad. pág. 54. Según la antropología que Kant expone al inicio de su tratado sobre la *Religión* hay en la naturaleza humana tres disposiciones *(Anlage)* originarias que la posibilitan y le hacen apetecer el bien y tender hacia él. Tenemos una disposición natural positiva para la necesaria afirmación de nuestra animalidad, a saber, para la conservación de la vida, la propagación de la especie y el establecimiento de una vida en común con los otros o impulso hacia la sociedad. Esto último engarza con la disposición a la humanidad, es decir, a hacerse valer entre los hombres como seres racionales originariamente iguales. Y estos dos planos del amor al sí mismo empírico se ven guiados e incluso potenciados por la disposición a la personalidad que nos hace sensibles al respecto a la ley moral, o sea, a la razón práctica, como motivo impulsor (Ak.-Ausg. VI, 26-28).

[42] *Religión,* VI, 28-29 nota; trad. pág. 204. Esta nota fue añadida en la segunda edición, y tiene por tanto el gran valor de ser un momento de resumen reflexivo, que encontramos también en *Antropología* § 80.

[43] La razón debería seguir aquí el principio de que «no por complacer a una inclinación relegar todas las restantes a la sombra o a un rincón, sino cuidar de que aquélla pueda coexistir con la suma de todas las inclinaciones» *(Antropología,* § 81, trad. pág. 205).

[44] «Las pasiones presuponen siempre una máxima del sujeto, la de actuar según un fin que le ha prescrito la inclinación. Por consiguiente, están siempre ligadas con la razón del sujeto, y no se puede atribuir ninguna pasión a simples animales» *(Antropología,* § 80, Ak.-Ausg. VII, 266; trad. pág. 204; véase también § 82).

del mundo, donde el deseo (objetivante) se amplifica y se convierte en petición del objeto absoluto, o sea, de un objeto que solucionara enteramente toda finitud. Con ello el sujeto entra en una dialéctica (pragmática) que, al igual que la estudiada en la *Crítica de la razón pura,* tiende a destruirlo, a anularlo como actividad originaria; eso es lo que en verdad sucedería si por un imposible lograra alcanzar dicho objeto absoluto: no le quedaría espacio ontológico en el que ser actividad desde sí. La dialéctica consiste aquí en pedir un objeto que, por una parte, debería ser absoluto y por otra es puesto para el deseo, relativo a él. Y dado que estamos en el ámbito de la razón y por tanto de la intersubjetividad, en realidad las pasiones tienen por objeto la dominación de los otros seres humanos, «se dirigen propiamente sólo a los seres humanos, y únicamente por ellos pueden ser satisfechas. Estas pasiones son el afán de honores, el afán de dominación, el afán de poseer»[45]. Engendran una relación de amor u odio[46]; se desea el deseo del otro, la cosa más ilimitada que podemos encontrar (según lo describió Hegel en su *Fenomenología del Espíritu,* en la lucha por el reconocimiento entre el amo y del siervo), pero tratándolo no como persona y fin en sí, sino como objeto de mi deseo, «como si fuese mero instrumento de la propia voluntad»[47]. Por consiguiente la pasión, tomando la parte por el todo y al otro como cosa, yerra en su estrategia y sobre todo en la correcta *Denkungsart* o comprensión ontológica del ser humano.

Frente a ese error pragmático de la pasión y sus consecuencias negativas, la reflexión racional impone primeramente la prudencia, el cálculo racional de los placeres, de ventajas y desventajas, pues no se trata de anular las inclinaciones, sino de darles una salida más acorde con la felicidad[48]. Para ello se requiere educación y cultura, lo que significa habilidad en el manejo de la realidad objetiva y sobre todo disciplina para poder controlarse a sí mismo y hacernos así aptos a los diversos fines de la razón[49]. Pero con esto no hemos ingresado aún propiamente en el nivel moral o razón práctica, pues la prudencia se dirige en último término por el estado de la cuestión, por la si-

---

[45] *Antropología* § 82, VII, 270; trad. pág. 209. «Pero todas las pasiones son siempre apetitos de seres humanos y se dirigen a seres humanos, no a cosas» *(Antropología,* § 81, Ak.-Ausg., VII, 268). Véase también *Religión,* VI, 93-94. «El afán de honores es aquella flaqueza de los hombres a causa de la cual se puede tener influencia sobre ellos por medio de su opinión; el afán de dominación, por medio de su temor, y el afán de poseer, por medio de su propio interés» *(Antropología,* § 84, trad. 212).

[46] «Dado que las pasiones sólo pueden ser inclinaciones de seres humanos que se dirigen a seres humanos, en tanto que se hallan dirigidas a fines que concuerdan o se oponen entre sí, es decir, amor y odio...» *(Antropología,* § 83, VII, 270; trad. pág. 210).

[47] *Antropología,* § 84, trad. pág. 211.

[48] «Las inclinaciones naturales, consideradas en sí mismas, son buenas, esto es, no reprobables, y querer extirparlas no sólo es vano, sino que sería también perjudicial y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas a las otras, sino que puedan armonizarse en un todo llamado felicidad. Y la razón que lo lleva a cabo se llama prudencia. Sólo lo moralmente contrario a la ley es en sí mismo malo, absolutamente reprobable, y ha de ser extirpado» *(Religión,* VI, 58).

[49] *KU,* § 83.

tuación de las cosas en el mundo, por la estructura de lo empírico, tanto de los otros como de mi yo empírico, y es en consecuencia una razón práctica no pura, sino empíricamente condicionada. El control racional de una pasión, en otro caso destructora, es ciertamente un requisito para toda acción moral, pero no necesariamente ello mismo un acto propiamente moral; eso depende del sentido de la acción, o dicho kantianamente, del motivo impulsor o intención de la misma. Sólo hay dos clases de conceptos, nos dice Kant al inicio de su *Crítica del Juicio,* según los cuales comprendemos la realidad y sus posibilidades para la acción: «los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad»[50]. Los primeros proporcionan el conocimiento teórico, y con ello también principios y leyes múltiples para posibles acciones técnicas de la habilidad, con el fin de manejar los objetos y a los hombres como objetos, y las reglas pragmáticas de la prudencia; todas ellas se rigen por «la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza»[51], abordando con ello de un modo ciertamente inteligente el problema de solventar mi dependencia del mundo, mi finitud. «En cambio, los preceptos morales-prácticos, que se fundan completamente en el concepto de libertad, con absoluta exclusión de los fundamentos de determinación de la voluntad nacidos de la naturaleza, constituyen una manera especialísima de preceptos»[52].

Para llegar a captar esto último se hace precisa una reflexión sobre el carácter activo y espontáneo de la subjetividad transcendental. La misma pasión, al pedir un objeto absoluto que no existe ni puede encontrar, o cae en la desesperación, en la melancolía y en la misantropía, o proyecta ese objeto en un más allá religioso (el cielo), o bien se ve obligada a reflexionar sobre su carácter de fabulación e interpretar sus exigencias desde su propia espontaneidad y según otro modo de ser. Ya las disposiciones naturales, así como la propensión y el instinto, tal y como los define el propio Kant, no están determinadas por el objeto, sino que son ellas las que determinan el objeto que les satisface. Eso mismo ocurre con la espontaneidad ideal del conocimiento o del Yo pienso estudiada en la primera *Crítica:* es el sujeto el que determina la faz con la que se me muestra el objeto, la de la heteronomía, porque es esa la que me interesa en orden a mis deseos y mi libertad (todo interés es en último término práctico). Por último, la prudencia y la disciplina o el dominio de sí nos lleva a la conciencia de poder controlar la situación desde nuestros propios fines. Este idealismo de múltiples facetas nos saca (como una especie de *epojé)* de la tiranía del objeto y nos prepara para comprender plenamente algo que ya estaba desde el principio aunque veladamente: la conciencia de nuestra libertad como fuente de acción y de sentido último, como punto arquimédico que marca la pauta definitiva, o sea, los principios que manda categóricamente, y no sólo de manera hipotética. «La máxima del amor propio (prudencia) sólo aconseja; la ley de la moralidad ordena»[53].

---

[50] *KU,* Introducción I, V, 171; trad. pág. 69.
[51] *KU,* Introducción I, V, 172; trad. pág. 70.
[52] *KU,* Introducción I, V, 173; trad. pág. 71.

3. LIBERTAD Y RAZÓN PRÁCTICA

Si la razón sólo fuera esclava de las pasiones, como piensa Hume, con capacidad ciertamente de proporcionarles conocimiento del estado del mundo y de los medios adecuados, pero incapaz de ser conciencia de la realidad originaria y de sus fines últimos[54], sólo tendríamos una razón teórica técnico-pragmática. Pero la razón es exigencia de ser incondicionado, y como nada dado, ningún objeto, está a la altura de la misma, ni siquiera nosotros mismos en la medida en que somos objetos, sólo puede interpretarse como autoexigencia de una acción transformadora incondicionada, es decir, como conciencia de libertad y de lo que debe ser realizado, como conciencia moral o del deber. El conocimiento teórico es aquel «por el cual conozco lo que es, y el práctico, por el que me represento lo que debe ser»[55], es decir, «todo lo que es posible mediante la libertad»[56]. Esta instaura un nuevo ámbito de posibilidad para la acción que no procede del conocimiento de los objetos sino de ella misma, y cuyo razonamiento, tan típicamente kantiano, reza así: debo, luego puedo[57].

Aquí la voluntad no reflexiona sobre el objeto mundano de su deseo, sino sobre su propia acción, y entonces se produce el vuelco copernicano en el modo de pensar *(Denkungsart):* eliminado el determinismo total por la *Crítica de la razón pura* al ser un dogmatismo que afirma más de lo que sabe, la experiencia moral y la imputación que nos hacemos de nuestras acciones sólo tienen sentido si nos pensamos en cuanto seres libres que determinan su propio hacer. Si a pesar de todo sostenemos que el principio de esa autodeterminación viene de fuera, entonces de nuevo buscaríamos exclusivamente la satisfacción de nuestra finitud y de nuestra dependencia de los objetos, y lo que parecía originario en nosotros y organizador de sentido se

---

[53] *KpV,* V, 36.

[54] «Parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas no pueden ser explicados, en ningún caso, por la razón, sino que se encomiendan por entero a los sentimientos y afecciones del género humano, sin dependencia de las facultades intelectuales» (Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* libro II, parte III, sección 3, pág. 618). Una reedición de esa posición humeana la encontramos, por ejemplo, en Richard Rorty, para quien no hay principios morales, ni distinción entre prudencia y moralidad, pues ésta no es sino la voz de los intereses de la comunidad (las *we-intentions)* frente a los intereses privados *(Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991), como si los intereses privados no pudieran ser asimismo morales, y algunos intereses de ciertas comunidades también inmorales.

[55] *KrV,* A 633, B 661.

[56] *KrV,* A 800, B 828. No obstante, en ese «Canon de la razón pura» Kant todavía no tiene claro el carácter transcendental, no empírico, de la libertad moral *(KrV,* A 801, B 828 y también A 14-15, B 28-29), al contrario de lo que ocurre en la *KpV* (A 169-191, V, 94-106).

[57] «En consecuencia, él [cualquier hombre] juzga que puede [hacer] algo porque es consciente de que debe hacerlo, y reconoce en sí la libertad que, si no, sin la ley moral, hubiera permanecido desconocida para él» *(KpV,* A 54; V, 30; ver también 45). «Debemos hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos también que poder hacerlo» *(Religión,* VI, 45). Véase también *Religión,* VI, 49 nota, 50, 62, 66-67; *KpV,* A 100-101, V, 57-58, más 30 y 143; *Gemeinspruch,* VIII, 287; *Streit,* VII, 42, 58.

convertiría en puro medio de un ser extramuros o de una ciega cadena de efectos en la totalidad de la naturaleza. Si, por el contrario, me doy cuenta de ese modo de ser originario que es mi libertad racional, de que ella se autodetermina y que está llamada a autodeterminarse, esa comprensión me hace tomarla y considerarme como un ser que ha de ser tratado con esa dignidad, no como puro medio o grado ontológico secundario, sino como fin en sí mismo, realidad autónoma y fuente de sentido. De igual modo que la razón teórica pide razones y sólo acepta lo que ella es capaz de elaborar desde sí misma, tampoco la libertad acepta en el fondo más fundamento de determinación que su propio ser: ella se determina *por* sí y por tanto *para* sí[58]. Sólo en el ámbito universal de lo racional y su petición de incondicionado, como vimos, puede medirse la realidad ontológica meramente fenoménica de los objetos, y comprenderse la libertad como un modo de ser originario, propiamente el único que podemos afirmar con seguridad[59]; lo incondicionado ya no es interpretado como objeto absoluto y pasa a tomarse como acción absoluta en el sentido de ab-suelta de toda heterodeterminación. Por eso la razón (práctica) es conciencia de libertad, y sólo en el ámbito de esa razón se llega a dicha conciencia en el reino intersubjetivo de los fines de la libertad.

La libertad es la puerta de entrada a la realidad originaria, o como dice Kant, a lo suprasensible; ella «nos traslada a un orden inteligible de las cosas»[60]. Esa es la aportación ontológica de la ética kantiana, «la magnífica apertura que nos acontece por la razón pura práctica gracias a la ley moral, a saber, la apertura a un mundo inteligible mediante la realización del concepto, en otro caso transcendente, de la libertad»[61]. Ella es la única idea de la razón que asegura su realidad y desde la cual hemos de construir nuestra comprensión última del ser, su primer analogado[62]. Entonces, si hablamos «sobre la capacidad de la razón pura en su uso práctico para una ampliación que por sí no le es posible en el especulativo»[63] no es porque de ese modo ella llegue a objetos suprasensibles (como parece que Kant mismo entiende la inmortalidad y a Dios, siguiendo en ello un razonamiento analógico no suficientemente crítico), sino porque ese ser suprasensible no tiene la forma de ser de los objetos. En caso contrario no se vería cómo se podrían establecer límites a una razón objetivante que pone en serios aprietos a la libertad[64],

---

[58] «La libertad en el pensar significa el sometimiento de la razón bajo ninguna otra ley que la que se da a sí misma; y su contrario es la máxima de un uso sin ley de la razón [...] la razón humana siempre tiende a la libertad» *(Cómo orientarse en el pensamiento,* VIII, 145). «Incluso la santidad del Evangelio ha de ser comparada [medida] previamente con nuestro ideal de la perfección moral, antes de reconocerlo como tal» *(Fundamentación,* IV, 408).

[59] *KpV,* V, 4; *KU,* § 90 y Nota general, V, 474 y sigs.

[60] *KpV,* A 72, V, 42.

[61] *Kp*V, A 168, V, 94.

[62] Eso fue lo que intentó él en los *Fortschritte* y a su manera el Idealismo alemán, una construcción del sistema de la filosofía desde el punto de vista de la libertad.

[63] *KpV,* A 87, V, 50.

[64] Véase las dificultades entre el Dios omnipotente y por tanto creador y la libertad: «Para nuestra razón es enteramente incomprensible cómo deben ser creados seres en vistas al uso li-

o sea, «cómo es posible pensar una ampliación de la razón pura con una intención práctica sin ensanchar a la vez con ello su conocimiento en cuanto especulativa»[65]. Significaría poner límites a la razón teórica en su propio ámbito, en el terreno de los objetos, o sea, ponerle fronteras con muros de cristal. El límite no ha de separar objetos (sensibles) de objetos (pretendidamente suprasensibles)[66], sino diferentes modos de ser, es decir, ha de ser una diferencia ontológica.

El hombre moral es el que ha alcanzado una conciencia ontológica correcta porque trata al ser originario, en él y en los demás, de manera adecuada, con respeto y como fuente de determinación y de sentido, mientras que sólo a lo que responde al modo de ser objetivo o cósico y en esa medida lo trata como tal y lo valora en su precio[67]. La moral hunde sus raíces en la ontología porque el ser originario —capaz por tanto de exigir ser incondicionalmente— se muestra como tarea moral de sí y para sí, se representa su propia existencia como un fin en sí misma[68]. No se produce aquí la falacia naturalista humeana, como piensa Moore[69], porque no surge el deber ser

---

bre de sus fuerzas, porque según el principio de causalidad no podemos atribuir a un ser que aceptamos como producido ningún otro fundamento interno de sus acciones que el que ha puesto en él la causa productora, por medio del cual (luego por medio de una causa externa) estaría entonces determinada cada acción del mismo, y por consiguiente ese ser no sería él mismo libre» *(Religión,* Ak.-Ausg. VI, 142; véase también 121). Kant intenta una solución en *KpV,* A 179-184 recurriendo a la diferencia entre fenómeno y noúmeno, que a él mismo no le parece clara (V, 100-103; véase también *Metafísica de las costumbres,* § 28 nota, VI, 280-281).

[65] *KpV,* A 241, V, 134.

[66] Todo lo objetivo ha de ponerse en un mismo rasero ontológico, de igual modo que en el establecimiento de la ley moral todos ellos forman el amplio espectro de los motivos materiales. Frente a ellos la libertad y su mundo ha de ser pensado de otra manera.

[67] La comprensión correcta de la libertad moral como puerta de entrada en la ontología la he tratado también en el libro *El punto de partida de la metafísica transcendental, Un estudio crítico de la obra kantiana* (Madrid, UNED, 1993, capítulos 8 y 9). Dado que razón práctica es afirmación de la realidad en su correcto modo de ser, no cabe, como hace Sartre, acusar a la moral kantiana de nihilista. No es tampoco la moral kantiana una afirmación narcisista del propio querer, pues el narcisismo se basa justamente en el error ontológico de confundir (por miedo o angustia a la muerte) lo originario con lo empírico. La mala fe *(mauvaise foi)* sartriana consiste asimismo en la confusión ontológica de tomar el *pour-soi* como un *en-soi,* y hace de la facticidad la libertad, y la buena fe lo contrario, y en eso, como último criterio de moralidad, coincidiría con la buena voluntad *(guter Wille)* de Kant (entendida como aquí la presento, debería añadir).

[68] *Fundamentación,* IV, 428-429.

[69] G. E. Moore, *Principia Ethica,* págs. 126-128. «Surge, pues, una cierta Ontología a partir de la actitud ética, escribe Caffarena. Los que por fuerza del uso teórico sólo constituyen para la razón principios "regulativos" alcanzan una cierta índole "constitutiva" en fuerza del uso práctico [pero no hay que caer en el descuido de decir eso y después olvidarlo y tomar esas exigencias de totalidad e incondicionado al modo teórico y cósico como la tradición religiosa cristiana concibe a Dios y la inmortalidad; entonces no se habría pensado en otro modo de ser ni se habría pasado del paradigma "cosa»" al paradigma "acción" o "libertad"]. Al revés de lo que ocurre en la que hoy llamamos "falacia naturalista", la razón hace asertos con "es" en fuerza de otros con "debe" [en el sentido de que éstos sirven de *ratio cognoscendi* de aquéllos]. No llega Kant a decir, como hoy Emmanuel Lévinas, que "la Ética es la filosofía primera", pero lo que dice podría ir en esa dirección. O, si preferimos usar una expresión más cauta, cabe al menos decir que, para él, la Ética induce un "compromiso ontológico"» (José Gómez Caffarena, «Reflexiones sobre el primado de la razón práctica», en *Moral, derecho y política en Immanuel Kant,* pág. 27).

de una naturaleza o de un hecho empírico, sino de una acción que se pone a sí misma como tarea, de un ser que tiene la forma de deber ser, o sea, de voluntad, y sólo así cobra conciencia de sí. Y se presenta como tarea moral porque también es finito, dependiente, y su autodeterminación racional requiere esfuerzo y coraje. Ese conflicto interno y externo es lo que hace que la razón sea práctica, a saber, puente entre la conciencia de la originariedad y la de la finitud, porque es la exigencia de que aquélla sea considerada como ley de la acción y sentido del mundo, o sea, de que no debe ser tratada como puro medio allí donde se manifieste, en mí y en los otros seres racionales sean como sean[70], conforme a la segunda formulación del imperativo categórico que aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*[71].

Pero entonces no hay que pensar la libertad con una lógica diferente a la del modo de ser de la cosa. Si yo utilizo al otro en algún sentido como esclavo o como puro medio, pienso que mi libertad excluye en esa medida la del otro de igual manera que la ocupación de un lugar por una cosa excluye a las otras, o la posesión de algo por mí lo mantiene fuera del dominio del otro. Pues bien, esto no ocurre con la libertad, sino todo lo contrario, también por el mismo carácter intersubjetivo de la razón: sólo en un mundo de seres libres realizo mi propia libertad, y un pueblo que esclaviza a otro no sabe ser libre, como ya apuntara Marx. La conciencia es distinción, y el individuo libre llega a la conciencia de sí, de su libertad y de su responsabilidad, no sólo distinguiéndose de los meros objetos, sino también en el espejo del otro como otro, delimitado y reconocido como tal gracias al respeto moral mutuo que da lugar a un «reino de fines», pues «respeto moral» no es una simple consideración teórica, sino un modo de acción[72]. En consecuencia, únicamente en ese reconocimiento mutuo comprendemos el modo de ser real de la libertad y podemos serla y realizarla verdaderamente. Todos son iguales en dicho momento originario, y por tanto igualmente au-

---

[70] La moral y la razón práctica kantiana no es, por tanto, un antropocentrismo o un egoísmo antropológico, sino una afirmación del ser originario allí donde se encuentre, o sea, no es una moral de los hombres como especie, sino de los seres racionales en cualquier forma que se den: las leyes prácticas son «objetivas, es decir, válidas para la voluntad de todo ser racional» *(KpV,* A 35, V, 19); «por tanto no se limita meramente a los hombres, sino que va a todos los seres finitos que tenga razón y voluntad, incluso comprende también al ser infinito como suprema inteligencia» *(KpV,* A 57, V, 32), aunque entonces (como en la voluntad santa) no en cuanto imperativo (constricción o limitación), sino como la ley única de su ser. Yo añadiría que esto se hace extensivo en alguna medida también a los seres vivos, por la espontaneidad que manifiestan, pero no tanto como sujetos morales cuanto como objetos de cierto respeto, según lo proclaman algunos movimientos actuales de liberación animal. Parafraseando el Nuevo Testamento podríamos decir que todos los deberes morales se resumen en uno: ama o al menos respeta a lo originario o divino sobre todas las cosas, y trátalo allí donde se da, tanto en el prójimo como en ti mismo, de ese modo.

[71] «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» *(Fundamentación,* cap. 2, Ak.-Ausg. IV, 429). Ver también *KpV,* A 155-156, V, 87.

[72] *Metafísica de las costumbres,* VI, 449.

tónomos, colegisladores, según reza la tercera fórmula del imperativo que aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*[73], la más rousseauniana.

4. LA UNIVERSALIDAD DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Conforme a este contenido moral ya explicitado hay que interpretar el criterio de la «universabilidad» de la máxima establecido por el imperativo categórico, que es la primera fórmula del mismo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* la que Kant consagró en su *Crítica de la razón práctica:* «actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre también *(zugleich)* como principio de una legislación universal»[74]. El acento que Kant puso en dicha universalidad como fórmula infalible para dirimir en todos los casos el bien y el mal, muy acorde con su modo jurídico de pensar[75], ha sido y sigue siendo un tema de debate, de interpretación y de crítica. Parece que su formalidad, vacía según Hegel, daría pie a poder universalizar verdaderas barbaridades, de las muchas que se han dado y se siguen dando en casi todas las culturas, y que éstas han llegado o intentado universalizar. De hecho Kant en su *Metafísica de las costumbres,* tanto en la parte del derecho como en la de la virtud, deja traslucir formas culturales de su momento histórico que hoy no universalizaríamos, por ejemplo en el tratamiento jurídico de la mujer[76], en donde Kant habría pasado más bien del «es» cultural al «deber ser», invirtiendo el sentido propio de su filosofía. ¿Desde dónde criticar y juzgar esa universalización fáctica? ¿Es que la universalidad puede ser criterio suficiente para dirimir los casos concretos? ¿La razón es práctica mediante el simple criterio de la universabilidad?

En la *Fundamentación* Kant sigue un método analítico-hipotético: si existiera un imperativo moral tendría que ser categórico, es decir, valer de manera incondicionada, como una ley objetiva, universal. Puesta esta ley en forma de máxima de las máximas proporciona la primera fórmula de ese imperativo. A un resultado similar se llega en las primeras páginas de la *Crítica de la razón práctica*. En efecto, querer es siempre querer algo, «todo querer ha de tener también un objeto, y por tanto una materia»[77], pero todo lo que es materia del querer expresa nuestra finitud, nuestra pasividad, o sea,

---

[73] «La idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora» (IV, 431).

[74] *KpV,* A 54.

[75] El modo transcendental de pensar se pregunta por la *quaestio juri* (véase, por ejemplo *KrV,* A 84-84, B 116-117). Con su modo de pensar jurídico Kant acentuó la universalidad como una regla racional infalible, y pensaba que con ese compás en la mano se podía decidir sin ningún problema (hasta un niño de 7 años lo sabría hacer) el bien del mal en todos los casos *(Grundlegung,* IV, 403-404).

[76] Véase, por ejemplo, el artículo de Concha Roldán «Acerca del derecho personal de carácter real. Implicaciones éticas» en *Moral, derecho y política en Immanuel Kant,* págs. 209-226.

[77] *KpV,* A 60, V, 34.

nuestra sensibilidad. Como vimos, no es en eso donde se puede basar nuestra moralidad. Luego si hacemos abstracción de toda materia del querer nos quedamos con la pura forma del querer. Esta no es la de su acción concreta, que en cuanto tal tiene una forma fenoménica, sino la de sus máximas o reglas prácticas según las cuales la voluntad se orienta. Pues bien, las máximas no sólo han de ser adecuadas y sabias para la consecución de la felicidad y la creatividad, sino que también *(zugleich)* su forma ha de ser compatible con el carácter universal de la ley moral. Y esa adecuación es la propia ley moral. Para que no se produzca un cortocircuito en la argumentación hemos de seguir investigando.

La exigencia de totalidad e incondicionado, de universalidad y necesidad categóricas, es la esencia misma de la razón, y eso tanto en su acción objetivante como en su manifestación práctica; esa es la exigencia última de la subjetividad. La razón significa la apertura del hombre a la totalidad y a la radicalidad de lo real. La ley práctica es la misma naturaleza de la razón, que es exigencia subjetiva de totalidad (universalidad-necesidad-incondicionado), en el ámbito de las acciones volitivas, y no una proposición legislativa especial sino el concepto mismo de legalidad total llevado al ámbito de lo práctico[78]. Ese carácter vinculante de su forma legal en el ámbito universal del concepto para las acciones (como lo era también para el pensamiento) es «un *factum* de la razón pura»[79], esto es, el hecho mismo de que se da la razón sin más como nuestra, pues una ley incondicionada es «simplemente la autoconciencia de una razón pura práctica y ésta es enteramente la misma cosa que el concepto positivo de libertad»[80], ésta sólo acepta lo que puede elaborar desde sí[81]. Por eso «la razón pura, en sí práctica, es aquí inmediatamente legisladora [...] mediante la mera forma de la ley [...] como condición suprema de todas las máximas [...] que es el único hecho de la razón pura por el cual la razón se manifiesta como originariamente legisladora [...]. La razón pura es por sí sola práctica, y da (al hombre) una ley universal que llamamos ley moral»[82]. Al contrario de lo que sucedía en el campo teórico, el uso de la razón es aquí inmanente, pues constituye y hace posible la experiencia moral[83] y su misma exigencia de legalidad es fundamento determi-

---

[78] «Podemos hacernos conscientes de las leyes puras prácticas del mismo modo en que somos conscientes de los principios teóricos puros: prestando atención a la necesidad con la que nos los prescribe la razón y a la abstracción de todas las condiciones empíricas» *(KpV,* A 53, V, 30).

[79] *KpV,* A 81, 47; véase también A 3-4, 56, 72, 96, 187, V, 3-4, 31-32, 42, 55, 104. ¿De qué otra forma se puede acceder a la existencia lo originario sino como un hecho? Ella no puede ser deducida, como también son un *factum* las formas transcendentales de la objetividad, el espacio, el tiempo y las categorías.

[80] *KpV,* A 52, V, 29.

[81] «La libertad del albedrío tiene una constitución enteramente peculiar, la de que no puede ser determinada a una acción por un motivo impulsor sino sólo en la medida en que el hombre lo ha acogido en su máxima» *(Religión,* VI, 23-24).

[82] *KpV,* A 55-56, V, 31; véase también A 81-82, V, 47.

[83] *KpV,* A 83, V, 48. Por extremar la finitud, indudablemente presente según vimos como *conditio sine qua non* en la configuración misma de la razón práctica en cuanto práctica, no podemos olvidar ese momento de espontaneidad y autonomía, momento fundante de la moral

nante[84]. Ella, sin otra consideración a un objeto querido, o sea, pura, es exigencia de legalidad en general, del mismo modo que la categoría de causa no es una causalidad concreta sino la forma de la legalidad de todas ellas. Esa exigencia de legalidad expresa el querer más propio de la subjetividad en todas sus acciones, tanto las teóricas como las prácticas, y no otra cosa es la razón. Por ello es una exigencia válida para todo ser racional y para todas sus acciones y máximas, y eso es lo que significa la universalidad de la ley[85].

Dado que dicha exigencia no procede de ningún objeto, sino que expresa el carácter del sujeto, ahí se manifiesta su libertad, no sólo negativamente, como independencia de lo sensible, sino positivamente como autodeterminación. Lo que el sujeto libre persigue con esa exigencia de legalidad es no destruirse en la contradicción, la incoherencia y el conflicto consigo mismo[86], o sea, tiene por objetivo primero y último la construcción de la propia identidad (no empírica) en ese momento de libertad en cuanto tal, la afirmación de sí mismo como individuo libre y como comunidad de fines en sí, la afirmación de la libertad subjetiva en todos sus ámbitos. La ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad porque ésta es la *ratio essendi* o razón de ser de aquélla[87]. En consecuencia, la exigencia moral es pura forma sólo si miramos por así decir hacia delante, en relación a los fines empíricos del

---

kantiana y de la Ilustración en general, y afirmar que «en el imperativo [categórico], la razón se ve sorprendida, prendida, atrapada por un deber de asignación imposible, de origen indeterminado, por una exterioridad radical que elude toda instancia identificadora [... una] transcendencia absoluta [...] una facticidad heterogénea e inconmensurable a la razón» (Pedro Rojas, «Imperativo categórico y finitud», en *Moral, derecho y política en Immanuel Kant,* págs. 403-404). Sigue el autor aquí la inspiración de Lévinas, y sobre todo la de Jean-Luc Nancy, para quien lo que ocurren con la ley moral es que, «en la razón, una obligación imperativa le sea destinada y dirigida a la razón, por tanto, desde ese exterior doblemente otro que la destinación y la obligación imperativa exigen» *(L'impératif catégorique,* pág. 26). Incluso si pensamos con Heidegger, el último mentor de ellos, que la razón práctica también se funda en la imaginación transcendental *(Kant y el problema de la metafísica,* § 30), al nivel de la razón esa espontaneidad presente y constitutiva de la imaginación, que la hace transcendental, llega a la mayor conciencia de sí en cuanto tal ser originario, y no otra cosa es la ley moral. El análisis de Heidegger muestra asimismo que el respeto es conciencia práctica *de sí,* transcendencia en sentido heideggeriano ciertamente en cuanto que es sentimiento o pasividad, pero el movimiento de transcendencia aquí va del mí (empírico) al mí (moral o transcendental).

[84] *KpV,* A 87, V, 50.

[85] Todos compartimos una razón práctica común. La pura, porque no es sino la conciencia de nuestro ser originario. La empírica, porque no está dirigida sino por su estructura teleológica de realización de fines en el mundo. En su aplicación a los casos concretos puede variar, ya sea por la conflictividad del mismo, o por la limitación de nuestro conocimiento del mundo, o por las distintas apuestas de cada uno hacia modos de vida diferentes (pero no incompatibles entre sí). Rawls opina que el contenido moral «nunca puede quedar especificado completamente. La ley moral es una idea de la razón y, puesto que nunca puede ser plenamente realizada una idea de la razón, tampoco puede serlo el contenido de dicha idea. Siempre es una cuestión de aproximación, que siempre está sujeto a error y corrección» (O.c., pág. 257 nota).

[86] «Este principio [...] es la única condición bajo la cual una voluntad nunca puede estar en conflicto *(Widerstreit)* consigo misma» *(Fundamentación,* IV, 437). Recuérdese que el carácter antinómico del uso natural o acrítico de la razón fue lo que le condujo a Kant a su obra crítica, y así se lo declaró a Garve en carta del 21 de septiembre de 1798.

[87] *KpV,* A 5, V, 4 nota.

sujeto, de los que hay que abstraer, pero hacia su origen se muestra como la autoposición de una realidad originaria, la de la libertad, que es acción real (no función meramente ideal-transcendental como lo es el «Yo pienso») y que quiere valer para sí como fin último de toda materia del querer (incluso a Dios se le pone como satisfaciendo mi deseo de beatitud, como solución definitiva al problema de mi finitud). Ninguna forma sería posible en el aire, sin enraizarse en un ser, y en este caso expresa la conciencia que el querer originario tiene de su propia realidad. La moral de Kant no se refiere a una simple forma, sino a un modo de ser, un contenido que es alfa y omega; su afirmación en acciones reales es lo que Kant denomina «amor práctico»[88] que, al concretarse en individuos, irá acompañado de un sentimiento que podríamos llamar moral, el cual ciertamente no es fuente sino consecuencia de la acción, pero que no se quedaría en el meramente negativo «contento de sí» del que Kant habla[89].

¿Qué indica pues la universalidad? En relación con el individuo, la legalidad le marca un modo constante de actuación, lo que Kant denomina su carácter inteligible[90], es decir, una identidad última no cósica, un sentido y construcción coherente de su ser, que ha de estar presente en toda identidad empírica (de familia, pueblo, lengua, etc.) así como también en toda ruptura o cambio de la misma[91]. Sin esa autoidentificación primaria, sin ese encuentro fontanal consigo mismo, el sujeto racional se pierde (de ahí el horror que le produce a Kant, y a Fichte, la mentira, en cuanto traición a sí mismo). Por consiguiente no se ha de confundir esa legalidad moral con las leyes y costumbres concretas y empíricas que siga un individuo o una comunidad. En relación con la comunidad, esa universalidad categórica, primero, iguala a todos: reyes, burgueses, desheredados, mujeres y niños. Todos tienen igual dignidad ontológica y deben disfrutar de una igualdad jurídica. Esto no sólo tiene consecuencias morales, sino asimismo políticas, aunque Kant a veces no las extraiga, por ejemplo en relación con las mujeres y los no propietarios. En segundo lugar, esa coherencia hace posible la confianza de unos con otros y por tanto la comunidad, como muchos ejemplos kantianos nos lo ilustran. No es ética la máxima que, al extenderse, des-

---

[88] *Fundamentación,* IV, 399; *KpV,* V, 83-84; *Metafísica de las costumbres,* VI, 401-402, 450-453. Este no es un amor meramente pasivo o de complacencia, sino activo o de benevolencia, capaz de gratitud, de simpatía y de generosidad *(Metafísica de las costumbres,* VI, 449-461).

[89] *KpV,* V, 117.

[90] *KpV,* V, 98-100; *Antropología,* VII, 324-325.

[91] De igual modo que las categorías de la *Crítica de la razón pura* no procedían de juicios empíricos, sino de la tabla o clases de juicios que afectan a todo juicio concreto, o la categoría de causa no es una causa concreta sino la legalidad o exigencia de legalidad en todas ellas, la identidad o carácter inteligible o coherencia de los que aquí se habla no tienen que ver directamente con las identidades concretas y empíricas que todos vamos teniendo y cambiando (ahora soy estudiante, después un trabajador de la industria, ahora soy casado, o de tal grupo de investigación, después seré otra cosa, etc.), sino con la identidad de persona racional que acompaña o debe acompañar a todas ellas y que habrá de ser reflexionada y cuidada por ella misma.

truye o dificulta más o menos (de ahí la distinción entre deberes perfectos o estrictos y deberes imperfectos o meritorios o de obligación amplia)[92] el carácter originario de la persona y la construcción de la sociedad, las relaciones entre los hombres. En tercer lugar, y uniendo los dos momentos anteriores, la universalidad me construye y me hace consciente de mí como sujeto individual, tanto frente a los demás como en la identidad de todos mis actos individuales, o sea, como un yo responsable.

Por tanto, lo universalizable es aquello que afirma o preserva o potencia el modo originario e intersubjetivo de la libertad, no lo que la esclaviza a un contenido heterónomo; en eso todo ser racional coincide o debe coincidir. No puede interpretarse sin saber quién y con qué fin proclama esa ley universal, que es lo que se expone en los proemios a todas las leyes promulgadas. No puede proclamarla un loco, sino la libertad racional y para todos los seres racionales. No cualquier querer es universalizable; una cultura entera (universalidad fáctica) puede querer que las mujeres estén sometidas a los hombres, pero eso atenta contra la libertad de aquéllas, otro quizás pretenda que se universalice la ingesta de un vaso de vino al día, pero la máxima contraria, el no beber vino, tampoco atenta contra ninguna libertad. Lo universalizable no es el querer (empírico de) una cosa concreta, sino el querer puro, que deja y potencia un ilimitado abanico de acciones y de formas posibles y diferentes de vida, en cuanto que protege y va a favor de la libertad y su ilimitada creatividad y sólo pone cortapisas a lo que la quiebra. Por eso su concreción queda inevitablemente mediatizada por la antropología[93] y, como quería también Hegel, por las instituciones concretas de la sociedad o eticidad, pero éstas a su vez han de ser valoradas, afirmadas, criticadas o relativizadas desde aquél criterio universal y su sentido[94].

---

[92] *Fundamentación,* IV, 421, 424. Los deberes jurídicos son de obligación estricta y precisa, pues ordenan acciones, mientras que los deberes éticos, al dirigirse sólo a la máxima de las acciones y no a éstas, «dejan un espacio de juego *(latitudo)* al libre albedrío, es decir, no pueden indicar determinadamente cómo y cuánto se debe obrar mediante la acción con vistas al fin que es a la vez deber» *(Metafísica de las costumbres,* VI, 390; véase también 392-393).

[93] *Metafísica de las costumbres,* VI, 217.

[94] El *ethos,* dicen los aristotélicos y los hegelianos, se enraíza en las costumbres de los pueblos. Los comunitaristas (Sandel, MacIntyre, Taylor y Walzer) consideran que los seres humanos «son intrínsecamente relativos a las comunidades culturales y lingüísticas que crean, conservan y habitan» (Stephen Mulhall y Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas,* pág. 219), limitando así la autonomía del individuo que el liberalismo ponía como el valor absolutamente primario. Pero si nos quedamos ahí no podremos ni criticar ningún *ethos,* ni tampoco establecer desde dónde es posible que el hombre tenga moral al contrario de los otros seres. No sería posible ninguna crítica a nadie, porque todo el mundo podría responderme que vive en otra cultura diferente; ¿dónde poner los límites? Carlos Thiebaut lo formula así: «la crítica central que cabe coherentemente formularle a los planteamientos comunitaristas y neoaristotélicos, a saber, que la complejidad moral, social y cultural de las sociedades modernas -la insuperable pluralidad y simultaneidad de lenguajes morales no idénticos- hace inevitable formas reflexivas de asunción de valores y normas, formas que por su parte están en el centro mismo de la propuesta normativa de la modernidad» *(Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno,* pág. 13. Giovanni Fornero cita entre los neoaristotélicos a Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Hans-George Gadamer, Joachim Ritter, Helmut Kuhn y Rüdiger Bubner (en Nicola Abbagnano,

Ese es el contenido universalizable, que el ser racional es un fin en sí mismo, es decir, aquello cuya realidad y realización no puede ser utilizado sólo como medio para otro fin ulterior y frente a lo cual todo lo demás es un medio[95]. Esa es la dignidad ontológica que le permite ser legislador, autónomo, darse a sí mismo la forma de ser, porque esa forma y ese ser se le muestra a él como un fin último, *Endzweck*. «La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad [...] es la constitución de la voluntad gracias a la cual ella es una ley para sí misma (independientemente de toda constitución de los objetos del querer)»[96]. Ser una ley para sí misma significa ponerse la exigencia de realización según su propio modo de ser en un ámbito universal, «sin referencia a ningún otro fin, como algo objetivamente necesario»[97]. Y de ese modo tenemos unidas las tres formulaciones del imperativo categórico, la universalidad como horizonte adecuado a la realidad originaria del ser racional en cuanto fin en sí y con carácter legislador para un reino de fines[98]. Este reino de fines es el lugar donde la universalidad de la ley moral adquiere su sentido[99].

Lo moralmente universalizable no son los fines subjetivos concretos, mediante los cuales los seres racionales finitos persiguen objetos del mundo. Esos podrían ser más o menos generalizables, pero como expresiones de nuestra finitud. Lo universalizable por la razón pura práctica se basa en fines por así decir objetivos, y por ellos se entiende seres cuya existencia o realización no pueden considerarse como simples medios para otros, a lo cual no llega ningún objeto natural[100]; sólo esos fines objetivos serían el fundamento de una ley práctica[101]. Y esto en un doble sentido. Primero, en cuanto que imponen límites a los fines subjetivos y en relación a los medios para conseguirlos: no se puede actuar en contra de ellos; ése es el límite sentido con constricción, según veremos en el próximo apartado. Segundo, en cuanto que nos imponen positivamente deberes de favorecer su realización, o sea, nos proporcionan una materia del querer moral, fines que son a la vez deberes[102]. O dicho de otra manera. Por un lado la universabilidad de la for-

---

Storia della filosofia, Turín, UETE, 1994, vol. IV/2, págs. 203-214) y entre los postkantianos a Manfred Riedel, Karl-Heinz Ilting, Ernst Vollrath, Günter Patzig, Annemarie Pieper, Oswald Schwemmer, Otfried Höffe, más Habermas y Apel.

[95] No es una contradicción este término de «fin en sí mismo» como Schopenhauer y Sartre pretenden.

[96] *Fundamentación,* IV, 440.

[97] O.c., IV, 414.

[98] «Pero si se quiere dar a la ley moral acceso, resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos [las tres formulaciones] y acercarla así a la intuición, en cuanto ello sea posible» *(Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Ak.-Asug. IV, 437)

[99] José Luis Colomer ve en la idea del reino de fines el núcleo de la ética kantiana *(La teoría de la justicia de Immanuel Kant,* págs. 92-98). Asimismo Allen Wood sostiene que es el respeto por la humanidad como fin en sí la razón fundamental por la que debemos actuar moralmente *(Kant's Ethical Thought,* Cambridge, págs. 141-142).

[100] *KU,* § 84.

[101] *Fundamentación,* IV, 428.

[102] *Metafísica de las costumbres,* VI, 384 y sigs.

ma de las máximas y la buena intención son requisitos negativos o limitantes para toda máxima y toda acción[103], pero ello deja un amplísimo campo de posibilidades a los fines subjetivos[104]. Por otro lado hay fines objetivos necesarios que son ellos mismos deberes, es decir, que intentar realizarlos es para nosotros un deber; esa es la argumentación de Kant en la «Doctrina de la virtud»[105].

Si cogemos los cuatro ejemplos con los que Kant va ilustrando las dos primeras fórmulas del imperativo categórico en la *Fundamentación,* en los dos primeros (el suicidio y la falsa promesa) la máxima no podría ser ni siquiera *pensada* como ley universal sin contradicción, porque la publicidad y la constancia que le daría el hecho de elevarla a ley destruiría su propia posibilidad de engaño o la realidad del reino de fines. Por el contrario, en los dos últimos (la incultura y el egoísmo) es imposible *querer* la universalización de la máxima, o sea, no querríamos vivir en un mundo donde esa máxima fuese ley[106]. Este último aspecto es el más resbaladizo y difícil de mantener en el ámbito del querer puro. Incluso en el texto kantiano parecen deslizarse consideraciones pragmáticas de cálculo de beneficios: podría ser que necesitara ayuda y entonces no la obtuviera[107]. Pero por esa vía cabría pensar en un hombre fuerte o rico y asegurado que prefiriera no tener esa ayuda a las desventajas seguras que le ocasionaría la beneficencia[108]. Por el contrario hemos de decir que sólo las máximas de cultivo de sí y de ayuda al otro fomentan la realización de la libertad, llevan a cabo positivamente el reino de fines, la intersubjetividad que nos constituye, colaborando en los fines morales de los individuos y de la comunidad[109].

¿Y cuáles son esos fines que son a la vez deberes? Si tenemos en cuenta que el hombre es una síntesis de pasividad y espontaneidad, su fin será la de solventar lo mejor posible la dependencia del mundo, o sea, la felicidad, y la de potenciar su espontaneidad o facultades, tanto las físicas como las intelectivas y las volitivas, a lo que Kant denomina perfección. Y los fines obje-

---

[103] *Metafísica de las costumbres,* VI, 389.

[104] La cualificación de una máxima para una legislación universal, dice Adela Cortina, «es meramente negativa, porque el descubrimiento de la contradicción sólo muestra que una máxima no puede cualificarse como ley moral; por tanto, cuando la contradicción no se produce, se abre el amplísimo espacio de la posibilidad» («Estudio preliminar» en la edición de la *Metafísica de las costumbres,* Madrid, Tecnos, 1989, pág. LXXXII), y aduce para ello el siguiente texto de Kant: «Si la intención de la acción concuerda consigo misma al convertirse en regla universal, es posible moralmente, si la intención de la acción no concuerda consigo misma cuando se toma universalmente, entonces es moralmente imposible» *(Vorlesungen über Moralphilosophie,* XXVII, págs. 1276-7).

[105] VI, 380 y sigs.

[106] IV, 424

[107] IV, 423

[108] A esta observación de Henry Sidgwick *(The Methods of Ethics,* pág. 389 nota) Rawls arguye con su conocido velo de ignorancia: «hemos de razonar como si no supiéramos qué lugar podemos ocupar en ese mundo» *(Lecciones sobre la historia de la filosofía moral,* pág. 192). Aunque de ese modo nos acercamos más a la visión universal, no por ello dejamos el plano de la prudencia, y no nos alzamos propiamente al de la moralidad.

[109] *Fundamentación,* IV, 430.

tivos o deberes serán la felicidad ajena[110], pues la propia ya se busca por ley natural, y la perfección propia, tanto natural como moral, pues la ajena sólo él puede procurársela directamente, aunque se debería añadir que a dicha perfección ajena bien se puede colaborar, por ejemplo, con la educación.

5. RAZÓN PRÁCTICA Y LIMITACIÓN

Libertad y ley moral se coimplican, pues no tiene sentido decir a las cosas naturales que deban hacer esto o lo otro, conminarle al manzano por ejemplo de que debe dar manzanas, y sin embargo eso es lo que puede resultar sorprendente a nuestra mentalidad cercana a un cierto romanticismo para la que la libertad es entendida como ausencia de ley y de coerción. Ahora bien, ese es justamente el sentido del vuelco copernicano que Kant opera en el ámbito de la moral: la subjetividad en el fondo, la subjetividad transcendental, es petición de orden y de justicia, de manera que la ley moral no es exógena, sino la voz misma que la libertad se lanza en el ámbito de la conciencia para realizarse como tal libertad. Razón, en cuanto exigencia de totalidad e incondicionado, es búsqueda y afirmación de la realidad en su plenitud, y la ley moral o razón práctica es la afirmación ontológicamente correcta de la libertad como realidad originaria; y a la inversa, el acto primero de libertad es apertura racional a la realidad (por muy primario que pueda pensarse esa oscura noticia de sí) y por tanto llamada moral a sí mismo, que después irá requiriendo un inmenso trabajo de reflexión y elucidación[111]. Y sin embargo el sujeto libre siente también esa ley como una limitación, y sólo así es capaz de captar su exigencia, y de captarse a sí misma como exigencia de realidad. La ley moral o razón práctica representa ante el sujeto una autolimitación, pues la libertad tiene también la posibilidad de destruirse a sí misma, y eso es justamente el mal moral.

Esa limitación moral se presenta en la forma: «deseo, pero no debo», o «tengo tales sentimientos, pero no debo dejarme llevar por ellos»; es la contraposición kantiana entre deber e inclinación. Si se reflexionara sólo sobre la limitación, parecería entonces que la ley moral procediera de fuera, de Dios, o de la sociedad, o del poder paterno, etc., que la razón práctica se fundara en nuestra finitud y nos obligara a obedecer a lo extraño, a seguir las indicaciones de una realidad que no protagonizamos, de una realidad más originaria o poderosa que la nuestra. Libertad en este caso sería sólo posibilidad de error, o de mérito al obedecer, no una acción que crea un nuevo orden de realidad. Si ahora se reflexiona sobre lo originario de la libertad, se comprende que ésta únicamente puede aceptar su propia ley, pues incluso si obedece y sigue a otro, lo hace porque está convencida de que esa es tam-

[110] Esto consiste en hacer míos los fines subjetivos no inmorales de los otros, favorecer su fin natural, el que haya muchos fines en el mundo *(Fundamentación,* IV, 393-394, 430; *Metafísica de las costumbres,* VI, 388, 391, 450 y sigs.).

bién su ley, o bien porque espera conseguir un beneficio, y entonces pone a lo otro como medio para su satisfacción.

Por último, si se unen los dos momentos vemos que el sujeto se ha desdoblado en originario y finito, y que sólo así puede ser consciente de su libertad y realizarla como tal. En efecto, únicamente en la contraposición entre esas dos instancias el sujeto comprende la realidad de ambas y su necesaria integración[112]. Conciencia requiere distinción, y tomar conciencia de sí como real precisa una distinción real, y por consiguiente un límite. Pero la única manera de aunar límite y libertad es como lo propuso Rousseau en el *Contrato social:* que el límite sea el que la propia libertad se ponga a sí misma según carácter propio, es decir, conforme a su racionalidad o «voluntad general»[113].

Si un ser fuera sólo libertad sin límite, al no poderse distinguir de nada no sería autoconsciente y carecería de toda subjetividad; sería cosa infinita, pero no sujeto. Mas si el límite ha de ser real para el sujeto tiene que ser también real en el sujeto mismo, le ha de afectar, y por tanto la frontera ha de pasar por medio de él, él ha de ser a la vez originario y finito. Por eso su propio ser originario se le presenta como en parte siendo y no siendo él a la vez, y esto es lo que se expresa en el hecho de la obligación moral, que se muestra como exigencia propia y a la vez limitante. En caso contrario no la sentiría como algo suyo o bien no tendría conciencia de ella al no distinguirla de otra instancia impelente (las inclinaciones, en terminología kantiana). Si la ley moral no hubiera aparecido nunca como contrapuesta a otro impulso real no habríamos llegado a tener conciencia de ella ni a comprenderla como real. Pero eso hace que también la libertad se encuentre entre dos requerimientos, se despegue entonces de su propia forma de ser, y pueda optar por no acogerla en sí y autodestruirse en alguna medida; ese es el mal moral. De ahí que el imperativo categórico sea un requerimiento sintético además de *a priori*[114]. Sólo ese carácter moral de la exigencia le permite a la libertad que

---

[111] Véase, por ejemplo, «Comienzo verosímil de la historia de la humanidad».

[112] El hombre «puede (y debe) vivir de dos maneras en un mismo y único cosmos (ni en Kant ni en Hegel hay "trasmundos"), ser "ciudadano de dos mundos", según la famosa afirmación de Kant. Ciudadano, esto es, de dos legislaciones» (F. Duque, «Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel», en *Moral, derecho y política en Immanuel Kant,* pág. 166).

[113] Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y permanezca tan libre como antes. «Este es el problema fundamental cuya solución la proporciona el contrato social. Las cláusulas de este contrato [...] se reducen a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad» (J. J. Rousseau, *El contrato social,* libro 1, cap. VI, pág. 522a). «Basándose en lo dicho, a la adquisición del estado civil se podría añadir la libertad moral, la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (O.c., 1, VIII, pág. 524). «Pero dado que el hombre es un ser libre (moral), el concepto de deber no puede contener más que la autocoacción (por medio de la representación de la ley únicamente) si se considera la determinación interna de la voluntad (los móviles), pues sólo así es posible aunar aquella coerción (incluso si fuera exterior) con la libertad del albedrío» (Kant, *Metafísica de las costumbres,* VI, 379-380).

[114] *Fundamentación,* IV, 420.

se dé a sí misma su propia forma de manera libre, y esa forma-exigencia no es otra cosa que la razón práctica. La limitación a la propia forma como exigencia moral es lo que se expresa en la obligación propia del deber y en el respeto moral a su dignidad de ser originario o «divino». El ser originario se limita de esa manera a sí mismo a realizarse según su propio modo de ser, distinguiéndose dinámicamente del modo de ser de la cosa. Así el sujeto se reconcilia consigo mismo en su ser individual e intersubjetivo, y la libertad aparece como una acción que instaura un orden nuevo, como creación y no como mera obediencia. Pero la armonización de todas nuestras inclinaciones con la ley moral será siempre un ideal de suyo inalcanzable para nosotros, seres finitos[115].

Esa limitación lo es de la libertad consigo misma, y por tanto no sólo contraposición a lo otro cósico, sino también limitación de sí *para sí,* sólo posible en un ámbito de pluralidad intersubjetiva. En efecto, hemos visto que para la realización libre (el *«para sí»)* de la libertad era preciso una cierta distancia entre su acto (bueno o malo) y su forma (razón práctica). Esta distancia sólo es posible si el acto es individual y la forma aparece como universal, y esta distinción requiere a su vez que tanto los actos individuales como los individuos actuantes sean múltiples, de manera que la universalidad se distinga realmente de lo individual y sea acogida en él o rechazada. Únicamente si no soy un solo acto, es posible el cambio, la conciencia, la reflexión, el proyecto de la libertad, la decisión diferente hacia el bien y el mal etc., pero asimismo se hace factible la distinción entre mi acto concreto, diferente a otro acto concreto, y la universalidad de la forma moral. Y en segundo lugar, sólo si como individuo me contrapongo a otros individuos (lo cual conlleva, además de determinaciones morales, también otras jurídicas y empíricas) puedo distinguirme y comprenderme a mí como una serie de actos concretos e individuales frente a la forma universal que afecta a todos. O sea, exclusivamente en un reino de seres libres o «reino de fines» es posible la distinción entre acto y forma de libertad, y por tanto la libertad misma. La universalidad tiene ese sentido de intersubjetividad, y la limitación cobra asimismo carácter de pertenencia a una comunidad de seres racionales y de respeto de los unos ante los otros. En ese respeto hacemos real nuestra comprensión ontológica correcta, pues hemos entendido la libertad no como cosa que yo posea y por tanto lo otros no, sino en el modo de ser de lo originario uno y múltiple a la vez, tan originario lo uno como lo múltiple y sin poder deducir ónticamente lo uno de lo otro.

La limitación que conlleva la ley moral significa también que hay una realidad fuera de mí, incluso una realidad originaria. El espacio y el tiempo,

---

[115] *KpV,* A 147-154, V, 83-86. Schiller y Hegel le criticaron a Kant ese conflicto irresuelto, pero no podría ser de otro modo si permanecemos en modo transcendental de pensar. Otros critican que la moral kantiana sea una moral de la ley y por tanto una moral de esclavos, mas eso es no haber comprendido el sentido de la autonomía. O bien se le reprocha a Kant no haber comprendido el carácter fundante del amor, pero si comprendemos el amor como acción, y no mero sentimiento pasivo, como acción afirmadora de sí mismo y del otro, eso es lo que Kant entiende por amor práctico, que es idéntico a su concepto de deber.

en cuanto formas *a priori* de la sensibilidad, vienen a ser la primera aceptación de mi finitud, de que existen otras cosas al lado de mí, antes y después de mí; pero esas otras cosas las pretendo considerar como objetos útiles para la afirmación de mi existencia. El respeto moral, por el contrario, es la definitiva aceptación de mi finitud individual en cuanto que es el reconocimiento real de que existe otras realidades que no son puros medios para mí, una aceptación por tanto que coincide con la correcta comprensión y afirmación de la libertad y por ello mismo también de la mía propia; eso se produce, según Kant, mediante una revolución interior. En consecuencia, ese reconocimiento es intersubjetivamente constituyente y condición de posibilidad de la realización plena de la libertad. Lo que primariamente aparecía como simple limitación, y que hubo de objetivarse como ley coercitiva, ahora se muestra como un proceso de toma de conciencia por parte de la misma libertad de su propio modo de ser y condición indispensable para la realización de su propio carácter. Y hubo de aparecer como limitación, pues en caso contrario no habría surgido a la conciencia ni mostrado su vinculación real con nuestro modo de ser.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N., *Storia della filosofia,* Turín, UETE, 1994.

Carvajal Cordón, J. (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant,* Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.

Colomer, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

Foucault, M., «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A Gómez-Müller del 20 de enero de 1984, en *Dits et écrits,* t. IV, Gallimard, 1994.

Gonnelli, F., *Guida alla lettura della Crítica della ragion pratica,* Bari, Laterza, 1999.

Moore, G. E., *Principia Ethica,* Cambridge University Press, 1959.

Mulhall, S. y Swift, A. , *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas,* Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1992.

Nancy, J.-L., *L'impératif catégorique,* París, Flammarion, 1983.

Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral,* Barcelona, Paidós, 2001.

Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica transcendental, Un estudio crítico de la obra kantiana,* Madrid, UNED, 1993.

— «La moralidad. Hegel versus Kant (I)», en *La controversia de Hegel con Kant,* Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, págs. 161-178.

— «La moralidad. Hegel versus Kant (II)», en la revista Éndoxa 18 (2004), páginas 383-426.

— «Kant: la buena voluntad», en *Cómo se comenta un texto filosófico,* Editorial Síntesis, Madrid, 2007, págs. 121-147.

— «Los dos conceptos del mal moral. De la religión (1793) de Kant a la Ética (1798) de Fichte», Signos Filosóficos núm. 18, julio-diciembre de 2007, págs. 9-40.

Rousseau, J. J., *Œuvres complètes,* t. II, París, Seuil, 1971.

Sidgwick, H., *The Methods of Ethics,* Londres, Macmillan, 1907 (7.ª ed.).

Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Wood, A., *Kant's Ethical Thought,* Cambridge University Press, 1999.

Kant y la figura moderna de lo práctico*

Guillermo Villaverde López

Según un uso habitual y bastante extendido de esta palabra, «ética» sería algo así como un sistema general de preceptos reguladores de la conducta, y la «ética de X» (por ejemplo, la ética de Kant o la ética de Spinoza) sería lo que en esta materia propugna determinado autor, es decir, lo que ese autor entiende que es la mejor manera de conducirnos. A partir de ahí empieza la discusión sobre si debemos guiarnos por la ética de X o por la de Y, sobre si la de este autor tiene consecuencias prácticas «inadmisibles», o mejor aún, sobre si es hora de volver a la «ética estoica» o a la «ética de Spinoza» o a la «budista». Análogamente, y según ese mismo uso de las palabras, «metafísica» designaría algo así como un sistema de principios últimos de la realidad, y la «metafísica de X» (o la «ontología de X», expresión que también se utiliza a veces como equivalente) sería la doctrina en la que determinado autor establece qué cosas son en su opinión reales, y cuáles no y por qué. A partir de ahí empieza la discusión sobre si la metafísica de este autor es más acertada que la de aquel otro, etc.

El uso que acabamos de esbozar de las palabras «ética» y «metafísica» es aceptable y aceptado en un cierto nivel, y no carece de razón de ser (en ese nivel). Pero el discurso filosófico puede (y quizás deba) situarse también en un nivel distinto.

En cierto otro nivel, y según otro uso de esas mismas palabras, «metafísica» mienta «una meditación sobre la esencia de lo ente y una decisión so-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto *Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (HUM2006-04909), financiado por el MICINN y perteneciente al Plan Nacional de I+D.

bre la esencia de la verdad»[1], y ello además de tal modo que «la metafísica funda una época dando fundamento a su forma esencial. Este fundamento rige todos los fenómenos que caracterizan a la época. Y a la inversa, una meditación suficiente sobre estos fenómenos debe poder reconocer en ellos el fundamento metafísico»[2].

De este uso de las palabras es al mismo tiempo solidaria una caracterización de la labor que hoy le corresponde a la filosofía según la cual en ella ya no trata de propugnar nada «nuevo» ni de enmendar nada, sino de leer y comprender cada vez más radicalmente a los pensadores de la metafísica, lo cual, en este contexto, quiere decir a su vez: comprender cada vez más radicalmente y con más precisión «dónde» estamos, cuáles son los principios que constituyen nuestra época *(Zeitalter).* Igualmente solidaria de todo ello es la idea de que mediante el trabajo en esta labor de lectura lo que se va perfilando, y tanto más cuanto más radical y honesto sea el pensador en cuestión, es una determinada idea acerca de cómo entiende una determinada época ciertas nociones fundamentales (a las que se puede denominar «ente», «ser», «deber ser», etc.), y de por qué entiende así dichas nociones, y de hasta dónde alcanza y hasta dónde no alcanza esa comprensión. Lo que se va perfilando, en definitiva, es una idea que resume lo que llamaremos «legitimidad metafísica» de una época histórica, esto es, el fundamento *(Grund)* metafísico que sostiene los fenómenos esenciales de esa época.

Pues bien, lo que sigue a continuación es una intento de reconstruir abstractamente, de la mano de Kant, ciertos aspectos de la figura moderna de lo práctico, es decir, de cómo se entienden en la Modernidad (y aquí esto quiere decir: hasta el día de hoy) las nociones prácticas fundamentales. Este intento presupone desde luego varias cosas que no hemos explicitado: que a la existencia del mundo histórico moderno subyacen unos criterios de validez, que esos criterios forman una figura unitaria, que Kant es uno de los autores en los que más nítidamente se puede encontrar dicha figura... y muchas otras más, pero en cualquier caso la evaluación de esos presupuestos sólo podrá tener lugar después de haberse construido la figura, y precisamente viendo si dicha figura «toca hueso» o no, es decir, si da cuenta o no del proceder efectivo del mundo histórico llamado «moderno».

1

Para construir nuestro modelo empezaremos situándonos en un cierto episodio de la filosofía moderna que es, a grandes rasgos, muy conocido[3]. Este episodio narra el hundimiento de las figuras prácticas de la Antigüedad

---

[1] M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Gesamtausgabe,* vol. 5, pág. 69, trad. nuestra.

[2] Ibíd.

[3] Para relatar este episodio nos hemos apoyado principalmente, en lo que sigue, en L. Ferry, *Kant, une lecture des trois «Critiques»* (véase bibliografía final), que es en este punto —y en muchos otros— claro y conciso.

y el Medioevo, su reducción a ruinas cosmo-teológicas, y el surgimiento de un nuevo edificio normativo asentado sobre nuevos y (se espera) más sólidos cimientos. Cuando se cuenta esto se suele hablar también de «humanismo» y de cómo la búsqueda de estos nuevos cimientos se orientó hacia el hombre mismo, lo cual, a su vez, explica por qué había una necesidad apremiante de delimitar con precisión qué es el Hombre, qué es lo que le hace distinto de todos los demás seres de la Creación (y muy especialmente de los animales), y si esa supuesta diferencia es realmente tan diferencial como para justificar la neta separación que se quería establecer. Tal, se dice, es el telón de fondo de los debates filosóficos que se producen en los siglos XVII-XVIII en torno a qué sea el hombre.

También es sabido escolarmente que Descartes representa en este debate la posición según la cual lo específico y propio del hombre serían la razón y el lenguaje[4], y que Rousseau, en un famosísimo pasaje del *Deuxieme Discours*[5], se separa de la tradición cartesiana para fundar el marco general de la reflexión práctica moderna: el hombre es *animal liberum*. Lo específico y diferencial del hombre es entonces la *libertad* o, como dice Rousseau, la *perfectibilidad*. Este pequeño recordatorio histórico es suficiente para formular el principio que aquí nos interesa formular. Nos basta en efecto recordar que la necesidad de apuntalar y justificar el edificio normativo aparejó una tematización de la noción de hombre en pos de un *fundamentum absolutum inconcussum* para algo así como la objetividad práctica, y que esa tematización arrojó la caracterización quintaesenciada de hombre como *voluntad libre*.

Con esto, decimos, estamos ya en disposición de formular la exigencia por referencia a la cual se va a configurar el entero ámbito moderno de lo práctico, y que es el punto de partida de nuestra reconstrucción. Se puede formular de la siguiente manera: *los únicos juicios prácticos legítimos son los que tienen en cuenta al sujeto exclusivamente como voluntad libre*. Terminológicamente: lo que una voluntad libre construye en su libre proceder son *decisiones*[6], y las decisiones, por ello mismo, son *imputables*. Además la noción de imputabilidad se agota en estos rasgos: sólo son imputables los productos de una voluntad libre, es decir, sólo se puede imputar aquello que ha sido decidido.

---

[4] Cfr. R. Descartes, *Discours de la Méthode,* en Ch. Adam y P.Tannery (eds.), *Oeuvres,* vol. VI, pág. 56 y sigs.

[5] Cfr. J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes,* en *Oeuvres complètes,* vol. III, pág. 141 y sigs.

[6] Sin entrar en la delimitación exacta del concepto moderno de decisión, que habría que establecer al hilo de la noción kantiana de 'máxima', nos interesa dejar dicho por lo menos lo siguiente: para que pueda hablarse de decisión en un sentido fenomenológicamente defendible no es necesaria la tematización explícita consciente de las opciones de una disyuntiva práctica; basta con que el sujeto tenga presente de algún modo que podría haber dicho 'no'. Sobre la noción kantiana de máxima puede verse un análisis detallado en U. Thurnherr, *Die Ästhetik der Existenz: über den Begriff der Maxim und die Bildung von Maximen bei Kant,* esp. cap. 1. Sobre la delimitación del concepto de decisión, véase F. M. Marzoa, «Reconsideración sobre el concepto de ética autónoma», págs. 35-45.

Lo que acabamos de decir significa que el concepto básico sobre el que se edifica todo lo demás es el concepto de *imputabilidad* (que es estrictamente correlativo al de libertad). Esta afirmación nos compromete, como es fácil ver, con un ejercicio en el cual ha de mostrarse que todos los aspectos fundamentales de la comprensión moderna de lo práctico se remiten en último término y de algún modo a esa exigencia. Y eso es lo que, en sus rasgos más generales, comenzamos a hacer ahora.

2

Sucede que la posición de esta exigencia lo trastoca en cierto modo *todo*. En primer lugar, y de manera muy prominente, significa que *todos* los datos relativos a un sujeto particular, que pueden ser en principio innumerables, serán confrontados con la exigencia fundamental de re-formularse en términos de imputabilidad, y esto a su vez quiere decir que todos aquellos datos que no consigan acomodarse de algún modo a la nueva situación simplemente tendrán que desaparecer del horizonte normativo. Si no pueden presentarse como producto de una decisión, no podrán hacerse valer como datos relevantes. Los *únicos* datos relevantes serán ahora los que puedan presentarse de algún modo como *decididos,* es decir, como *productos de la libertad*. Eso será lo único a tener en cuenta, y será todo lo que hay que saber sobre un sujeto para enjuiciarle.

Esto a su vez significa que todas las circunstancias empíricas con las que un sujeto meramente se *encuentra* (y no produce, no construye: no decide) en su existencia (desde su constitución física hasta su lengua, pasando por su lugar de nacimiento, etc., y todas estas cosas precisamente sólo en la medida en que no resulten decidibles) dejarán de ser datos relevantes para la justificación de un juicio práctico[7]. Esto es, ninguna diferencia de trato entre dos personas podrá sostenerse ya sobre diferencias relativas a las condiciones de existencia meramente dadas a cada uno, puesto que ninguno de los dos las ha elegido.

Con los deseos, apetencias, inclinaciones y necesidades humanas sucede dentro del nuevo paradigma una cosa similar, pero con una peculiaridad no-

[7] Esto se puede documentar fácilmente en los textos fundamentales con los que nuestras sociedades se miden a sí mismas: las Declaraciones de Derechos Humanos. Son estrictamente no construibles, y no por casualidad, todas las cosas que las Declaraciones de Derechos Humanos excluyen como irrelevantes para su aplicabilidad. Véase por ejemplo la *Declaración universal de derechos humanos,* aprobada el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas: «Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, *sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición*» (cursiva nuestra). Es cierto que la religión y las opiniones no son estrictamente inconstruibles, pero es que la religión y las opiniones «de cualquier otra índole» quedan excluidas en virtud de la defensa de la libertad de pensamiento. A esta defensa también se llega a partir de la figura, pero por un camino ligeramente más largo.

table. La categoría general que, a efectos de lo que nos interesa, engloba todos estos conceptos[8] y a la que llamaremos, por simplificar, categoría de los «deseos», desde luego es conceptuada enteramente como *afección,* es decir, como *receptividad* pasiva del sujeto[9], y por tanto, de acuerdo con la exigencia general que hemos apuntado en §1, parece que será íntegramente excluida de los datos a tener en cuenta en los juicios prácticos legítimos, puesto que no cualifica como algo decidido-construido. Esto es, en efecto, lo que sucede, pero sucede de una manera peculiar. Las inclinaciones y deseos —en tanto que son comprendidos como algo meramente dado– no son imputables[10]. Pero las inclinaciones y deseos son algo que se quiere, y dentro del paradigma moderno el hombre se concibe y reconoce —en tanto que finito— como un ser volitivo y deseante. Así pues, por un lado se admite la inevitabilidad y la «naturalidad» de los deseos, y por otro lado se establece su carácter inimputable, es decir, la imposibilidad de responsabilizar a nadie por los deseos que pueda tener. De la conjunción de estas dos cosas surge la comprensión típicamente moderna de esta categoría: los deseos individuales pasan a ser indiscutibles e irreprochables, quedan absolutamente legitimados y *blindados* ante cualquier crítica, y además no de uno en uno, sino en bloque.

Que todos los deseos quedan legitimados en bloque quiere decir que todo el mundo podrá hacer valer en la misma medida sus deseos independientemente de cuál sea su contenido, siempre y cuando, eso sí, ello no sea

---

[8] No ignoramos los matices y diferencias que existen en la obra de Kant entre *Antriebe* (que aparece repetidas veces en la caracterización de la voluntad humana como *arbitrium liberum,* cfr. por ejemplo *KrV,* B 562, B 830, *MdS,* VI, 213), *Begierde* (o *appetitio,* que es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por la representación de algo futuro como efecto de la misma), *Neigungen* (que son apetitos sensibles habituales), *Wünsche,* y otros términos de la misma constelación semántica, pero, como ya hemos dicho, a efectos de lo que nos interesa en este artículo podemos unificarlos bajo la rúbrica común de productos de la facultad inferior de desear. En cualquier caso, véase el § 73 de *Anthropologie in pragmatsicher Hinsicht*.

[9] En Kant esto se podría documentar atendiendo a la problematicidad interna de la noción que en su obra se corresponde con la idea de un deseo o motivación o sentimiento «construido» y no meramente padecido, a saber, la noción de 'respeto' *(Achtung)* (véase el capítulo tercero de la Analítica de *KpV: Sobre los móviles de la razón pura práctica)*. En efecto, «aun cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo, un sentimiento *recibido* a través de un influjo, sino *autoproducido* a través de un concepto de la razón» *(GMS,* 401, 18-20). El hecho de que para Kant resulte tan trabajoso unir en un mismo sintagma las notas de «sentimiento» y «autoproducido» revela a las claras que los sentimientos se entienden, por defecto, siempre como algo padecido, recibido. De hecho, también la «solución» kantiana del problema señala en esta misma dirección, pues lo que finalmente se explicita como sentimiento de respeto no es un sentimiento en el sentido usual del término, sino un «mero efecto negativo» de la ley moral «sobre el sentimiento» *(KpV,* A 139), que aniquila a la vanidad, y que sólo por ello es también un sentimiento en sentido positivo y propio *(KpV,* A 129, A 130).

[10] La cuestión, en efecto, es que la voluntad libre no se responsabiliza de nada que no haya producido ella misma, y esto significa, por tanto, que «el hombre se arrog[a] una voluntad que no se responsabiliza de nada que pertenezca meramente a sus apetitos [*Begierden*] e inclinaciones [*Neigungen*]» *(GMS,* IV 457). Y de hecho tanto es esto así que «él [el hombre] no responde de esas inclinaciones [*Neigungen*] e impulsos [*Antriebe*] y no los adscribe a su auténtico yo, esto es, a su voluntad» *(GMS,* IV, 458, 2-4).

incompatible con la figura práctica en conjunto[11]. La entrada en vigor del principio de legitimación en bloque (con la matización que acabamos de hacer) de los deseos supone al mismo tiempo el desbancamiento de cualesquiera otros principios de evaluación de deseos. Como ahora *todos* los deseos están legitimados —en la medida en que son algo no-decidido, no imputable—, ya no tiene sentido ni relevancia criterio alguno de separación material de deseos. No hay deseos «buenos» y deseos «malos».

3

Acabamos de ver que, una vez introducida la exigencia suprema de reformulación en términos de decisión, la categoría de circunstancias fácticas de vida queda deslegitimada íntegramente, mientras que la categoría de los deseos queda legitimada también íntegramente, en bloque. Hemos dicho en efecto que lo decidido por un sujeto será a partir de este momento el único dato relevante a tener en cuenta, y será todo lo que hay que saber sobre tal sujeto para enjuiciarle. Pues bien, ahora avanzaremos un paso más al señalar que, justamente por lo expuesto, las decisiones serán también lo único que queda en pie para *distinguir* a unos individuos de otros desde un punto de vista práctico, y por consiguiente, las decisiones que tomen serán también *el único* modo que tendremos de *identificarlos* una vez adoptada esa perspectiva[12]. El nuevo punto de vista es tan sumamente abstractivo que arrasa con los criterios de identificación e individuación usuales y pone en su lugar lo único que ha resistido la exigencia de reformulación, a saber, la *decisión efectiva*.

Todo esto se puede explicar también de este otro modo. La posición moderna de la exigencia práctica fundamental (cfr. § 1) supone la institución de un lenguaje normativo al que se añade la peculiaridad: sólo lo que sea formulable en dicho lenguaje se reconocerá como prácticamente vinculante. El lenguaje instituido —el lenguaje de la imputabilidad— se caracteriza por una pobreza tal de recursos expresivos que las diferencias que puede expresar y las cosas que puede distinguir son en el fondo muy pocas, y muy en el fondo, de hecho, sólo una: el lenguaje «práctico» normativo es incapaz de distinguir nada que no sea una diferencia entre decisiones, y todas las demás posibles di-

---

[11] Pueden ser incompatibles con la figura, en efecto, por razones de composicionalidad. Precisamente porque todo el mundo puede legítimamente hacer valer sus deseos en la misma medida, por eso no podrán ser compulsados como válidos aquellos deseos que impidan a los demás hacer valer los suyos. Por este camino se puede llegar al principio universal del derecho *(MdS,* VI 231), y esta forma de llegar, que se basa en la imposibilidad interna de distinguir materialmente cosas no decididas, y por tanto también deseos, es ligeramente distinta de (pero esencialmente coherente con) el paso lógico que establece F. M. Marzoa entre lo metaético y lo metajurídico en varias de sus obras sobre Kant; por ejemplo, en el artículo citado en nuestra nota 6 *(supra).*

[12] Sobre la relación entre la exigencia radical de imputabilidad y los criterios de individuación al hilo de la noción kantiana de «sumo bien» *(höchste Gut),* que es en cierto modo la plasmación consumada de la figura práctica moderna, puede verse nuestro artículo «El sumo bien», págs. 127-140.

ferencias sencillamente no existen para él, no resultan formulables dentro de él. Todo lo cual genera la a su vez peculiarísima idea de «individuo práctico», es decir, la idea de una segmentación de la realidad práctica en unidades que no coinciden necesariamente con la segmentación intuitiva del 'mundo natural'[13] y que, sin embargo, subyace normativamente a nuestro modo de pensar sobre la praxis. Veamos esto más detenidamente.

Desde el punto de vista de la reflexión práctica, lo único relevante en el concepto de hombre es la *voluntad libre*. El hombre es, hemos dicho, voluntad libre, espontaneidad, Razón práctica y es sólo esto. Pero ¿cómo distinguiremos a *los hombres?* Necesariamente también así, en tanto que voluntades libres: considerados desde el punto de vista práctico en un corte sincrónico, cada uno de los hombres no es sino un *conjunto de productos de la libertad,* un conjunto de *decisiones* (a saber, el conjunto de decisiones que ha tomado a lo largo de su vida hasta ese momento), con lo cual, a efectos prácticos, dos individuos materialmente distintos *sólo* serán normativamente reconocidos como dos *sí* han decidido en algún momento cosas distintas. En efecto, puesto que quedan deslegitimadas todas las cosas meramente *adquiridas* (a no ser que puedan reformularse como decididas u omitidas) lo único relevante es lo que uno hace (= decide) a lo largo de su vida[14].

---

[13] Para entender esto es fundamental percatarse de que toda noción de identidad o diferencia es relativa a un lenguaje, y que cosas idénticas en un lenguaje «pobre» pueden muy bien ser distintas en un lenguaje más rico. Para percatarse de esto es a su vez muy recomendable estudiar una rama de la lógica matemática llamada *teoría de modelos*. El esquema abstracto de esta disciplina podría resumirse de esta manera: dados un conjunto de lenguajes formales y un conjunto de estructuras matemáticas sobre los que estos lenguajes versan, estúdiense las relaciones internas que existen entre ellos. En teoría de modelos se investiga por ejemplo qué peculiaridades tienen las estructuras que se pueden describir en un lenguaje de primer orden. Y una de las consecuencias teóricamente más fértiles de este planteamiento es el reconocimiento de la existencia de *distintos tipos de identidad,* relativos cada cual al lenguaje en el que se expresan. Así, por ejemplo, dos estructuras que son perfectamente indistinguibles en un lenguaje de primer orden pueden ser sin embargo dos estructuras distintas en un lenguaje de segundo orden. Para todo esto, véase, por ejemplo, M. Manzano, *Teoría de modelos* (véase bibliografía final). También se puede, simplemente, leer el comienzo de la *Anfibología de los conceptos de reflexión* de *KrV:* «ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sind etc., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung *(comparatio),* sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnißart, wozu sie gehören, vermittelst einer transscendentalen Überlegung *(reflexio),* ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen: daß die *logische Reflexion* eine bloße Comparation sei, denn bei ihr wird von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach im Gemüthe als gleichartig zu behandeln; die *transscendentale Reflexion* aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist» (A 262 – 263 / B 318 – 319).

[14] En este punto (y lo que ahora decimos vale para todos los aspectos del modelo que estamos construyendo) es enteramente indiferente que de hecho sea imposible determinar el conjunto de decisiones concretas de nadie (para empezar, porque en sentido estricto no se puede determinar ni una sola decisión meramente observando la conducta externa) o que parezca absurda, por impracticable, la comparación a este respecto entre todos los individuos. Lo único que importa es que esta idea tenga carácter efectivamente regulativo, es decir, que nuestro comportamiento efectivo solo se entienda presuponiendo su validez. Y sólo esto último es lo que afirmamos.

El hecho de que este sea el único principio de identificación y diferenciación válido desde un punto de vista práctico tiene consecuencias muy profundas en varios frentes distintos, como seguimos viendo a continuación.

Una vez establecidas las condiciones que debe cumplir algo para ser un hombre, y una vez asumido que la condición de hombre en cuanto voluntad libre es *todo* lo que se exige para ser un «sujeto práctico» (es decir, un sujeto de derechos y deberes), tenemos ya todos los ingredientes para el reventamiento definitivo del cosmos práctico. La razón se dispara en todas las direcciones y dibuja a su paso un espacio descualificado, uniforme y esqueléticamente formal que será el espacio en el que a partir de ahora habrán de jugarse todas las discusiones normativas de los hombres. Pero todavía hay más, porque en el fondo ni siquiera se trata ya de *los hombres*.

En efecto, la tematización moderna del concepto «hombre» en busca de un fundamento normativo último desencadena una depuración de rasgos tan radical que lo único que, a fin de cuentas, se mantiene en pie (la razón práctica) resulta ser algo que *no* se corresponde *exclusivamente* con el hombre. Eso que se ha revelado como el único fundamento admisible resulta vinculante para los hombres *sólo* en la medida en que estos son seres racionales, y ello quiere decir que todo lo que se derive de esa instancia como válido (o inválido) será válido (o inválido) no sólo para el hombre, sino *para todos los seres racionales*[15].

La idea de «verdad práctica» propia de la Modernidad comporta, pues, una *universalidad* tan estricta de todos sus preceptos que incluso desborda los límites de la especie «hombre», y ello simplemente porque ya no quedan rasgos diferenciales relevantes que pudiesen justificar la aplicación de un contenido determinado a subconjuntos particulares. Una vez adoptado el punto de vista que se ha decidido adoptar, esas diferencias resultan, como ya hemos dicho, sencillamente invisibles. No pueden fundamentar nada.

4

En el lenguaje de Kant la formulación de este modelo de *construcción por libertad* y de sus características básicas aparece vinculada en diversos textos a una serie de figuras topográfico-ideales que reciben en distintos sitios de su obra los nombres de *mundo*[16] y *reino*[17].

---

[15] Para esto véase el apartado titulado *La libertad tiene que ser presupuesta como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales* (447, 28 – 448, 24) de la sección III de *GMS*.

[16] La expresión *«Verstandeswelt»,* aparece en *GMS* (desde IV 451, 19 en adelante) como opuesto a *«Sinnenwelt»* y en *KpV* (en *Ak,* V, 43, por ejemplo), así como en *KrV* y *Proleg*. al hilo de *phenomena* y *noumena*. El *«Intellektuelle Welt»,* además de en *GMS,* IV 451, aparece en *KrV* B 312 (nota) y Proleg. IV 316 (nota) para ser corregida y sustituida por *Intelligibel Welt* (pues sólo los conocimientos son intelectuales, los objetos son inteligibles o sensibles). Por su parte, y coherentemente con lo que acabamos de decir, *«Intelligibel Welt»* es la expresión usada con más frecuencia en las obras críticas.

[17] La noción de «reino de los fines» *(Reich der Zwecke)* aparece en *GMS* a partir de IV, 433 hasta el final de la segunda sección, así como en *KU,* 86 *(Sobre la eticoteología)* y en la Respuesta a Garve (VIII, 250).

Uno de los textos donde más nítidamente aparece la primera de estas figuras es la sección III de *GMS* (concretamente, en el epígrafe titulado *Del interés anejo a las ideas de moralidad* [449, 25 – 453, 15]). Allí aflora en efecto la figura del *mundo del entendimiento* o *mundo intelectual* al hilo de una fenomenología del actuar autónomo y libre. Dicha fenomenología coincide, en Kant, con una fenomenología del punto de vista moral, pero solamente porque la «moral» kantiana se reduce a un imperativo de autonomía, esto es, porque la «moral» kantiana no es un caso particular del universal «moral», sino otra cosa[18]. En cualquier caso lo que nos interesa señalar ahora es que las figuras topográficas kantianas relacionadas con el «mundo del entendimiento» ilustran perfectamente el proceso de transposición a ese nuevo *punto de vista* del que venimos hablando y del que ya hemos dicho (cfr. §3) que es, en la Modernidad, el único espacio normativamente vinculante. La instalación en ese espacio comporta un proceso de extrañamiento respecto de lo dado, y un arrancarse de lo inmediatamente empírico, pero dicha instalación no es opcional —no se puede elegir o no elegir— sino que cuando un sujeto actúa bajo la idea de libertad (y, en la medida en que en este paradigma los hombres se piensan a sí mismos como libres, *no* pueden no hacerlo)[19] entonces se ha instalado siempre ya, quiera o no, en ese peculiar lugar. En efecto,

---

[18] En este punto conviene dejar dicho de una vez por todas que la expresión «moral kantiana» sólo es admisible si por ella se entiende lo contrario de lo que sintácticamente parece significar. La «moral» de Kant *no* es un caso particular del género «morales», no es «una» moral entre otras posibles, sino que es consustancial al pensamiento kantiano el tener que reconocer al imperativo categórico como el *único* patrón de medida inherente a nuestra conducción como seres libres. Esto implica que cualesquiera otras supuestas prescripciones «morales» no pueden ser más que añadidos artificiales y/o externos a la cosa misma. El libro de Gerold Prauss *Kant über Freiheit als Autonomie* (véase bibliografía final) es en este sentido un excelente ejemplo de cómo, aun teniendo todos los materiales dispuestos adecuadamente, se puede no entender lo esencial, o mejor dicho, se puede entender lo esencial al revés. El reproche fundamental de Prauss a Kant (que atraviesa toda la obra, pero se formula ya en la *Introducción,* pág. 12) es haber reducido precipitada y erróneamente la «autonomía» a la «moralidad», de un modo tal que obstruye lo que él considera la vía adecuada para la fundación de una teoría verdaderamente moderna de la subjetividad práctica, a saber: el de una teoría general y trascendental de la acción en términos de libertad como autorrelación que fuese anterior a, e independiente de, cualquier consideración moral. Ante esto debe decirse y señalar como lo esencial que: efectivamente hay en el pensamiento maduro de Kant una cierta identificación entre autonomía y moralidad en determinados niveles (y en este sentido reconocemos la lectura de Prauss de muchos textos), pero ello no porque Kant reduzca la autonomía y la acción libre a la moralidad, sino porque, dentro de la filosofía moral de Kant, *la moralidad se reduce a autonomía*. No hay la voluntad libre y después un catálogo de morales donde se puede elegir, sino que la voluntad libre posee ya en sí misma, y en todos y cada uno de sus actos, el patrón de medida con el que debe medirse. Lo cual quiere decir que si el proyecto de una teoría general de la acción libre se pudiese llevar a cabo sin encontrar en ella nada que fuese ya un fundamento normativo, como parece pretender Prauss, entonces la noción de ética autónoma habría dejado de tener sentido.

[19] Pues «libre» en sentido práctico —y por tanto sujeto a todas las leyes vinculadas inextricablemente a la libertad— es todo aquel ser que *no pueda no actuar bajo la idea de libertad, GMS,* IV 448.

> el concepto de un mundo del entendimiento es [...] sólo un *punto de vista (Standpunkt)* que la razón se ve constreñida a tomar fuera de los fenómenos para *pensarse a sí misma como práctica,* lo cual no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre, pero es sin embargo necesario si es que no se ha de negar al hombre la conciencia de sí mismo como inteligencia, y por tanto como causa racional y activa por razón, esto es, libremente eficiente[20].

La instalación en ese mundo o espacio del entendimiento, radicalmente intelectual, y en el que no cabe ni un solo elemento sensible[21], es el principio que confirmamos, querámoslo o no, cada vez que nos conducimos o nos tratamos como seres libres[22]. Este espacio abstracto que se obtiene eliminando de las situaciones concretas todo aquello que no es imputable, y que tanto tiene que ver con el *Verstandeswelt* kantiano, es el espacio que volvemos críticamente contra esas mismas situaciones cuando decidimos enjuiciarlas desde el punto de vista normativo.

5

Una vez esbozada mínimamente, vamos a mostrar ahora cómo la figura resultante de las páginas anteriores —a la que hemos denominado en algún momento «figura moderna de lo práctico»— guarda una profunda similitud formal con la figura «téorica» de esta misma época, lo cual reafirma ambas figuras en su sentido propio y confirma la caracterización general de «lo moderno» que bascula detrás de este artículo.

El ser del objeto de conocimiento radica, en la Modernidad, en la subjetidad del sujeto, es decir, en el carácter de sujeto que tiene el sujeto. Por «sujeto» en este sentido no debe entenderse ningún ente (tampoco el hombre, ni el cerebro), sino una noción estrictamente ontológica que hace referencia al enunciante *de iure* de todos los enunciados válidos. Lo esencial de este sujeto es su *facultad constructiva-productiva,* que no es receptiva sino *espontánea*. La noción correlativa a la de sujeto es la noción de objeto, y en este sentido se cumple lo esperable: sólo será objetivo (sólo será reconocido como «del objeto») aquello que pueda hacerse valer como *producto* del sujeto. Es decir, sólo se concederá rango de objetividad a aquello que pueda re-

---

[20] *GMS,* 458, 18-25.

[21] De hecho, lo que echa a perder este «conocimiento práctico» es justamente el intento de «sensibilizarlo» *(GMS,* IV, 458). A ese espacio se accede sólo pensando, y la creencia de que en él se puede intuir (no sensiblemente) algo sólo denota un *misticismo* de la Razón práctica (Cfr. la *Típica* de *KpV,* V 70-71).

[22] La idea de un principio que queda confirmado por las acciones libres incluso cuando se viola es la idea de un principio inherente a la actividad misma de asumir libremente acciones, esto es, a la actividad de decidir. Esta idea es absolutamente imprescindible para la elaboración del concepto de ética autónoma, y es la clave de dicha elaboración, pero ahora no podemos detenernos en ello.

construirse con los materiales de los que dispone el sujeto en su proceder puro y espontáneo[23]. Lo cognoscitivamente objetivo es lo reconstruible como producido por la Razón pura, y esto aquí quiere decir: lo matematizable[24].

Pues bien, por el lado de la esfera práctica encontramos una reproducción —modificada por las características propias de esta esfera— del mismo esquema. El ser de lo ente sigue siendo la subjetidad del sujeto, pero ahora se trata del sujeto práctico. Lo objetivo en la esfera práctica sigue siendo, asimismo, aquello (y sólo aquello) que pueda presentar sus credenciales de *producto* del sujeto, pero ahora se trata del sujeto práctico. Lo propio de la noción ontológica de sujeto sigue siendo también la espontaneidad pura y no receptiva, pero la espontaneidad en la esfera práctica es la libertad del arbitrio, y la libertad es en efecto lo único que constituye y valida de antemano los «entes prácticos» (las acciones, las decisiones). Sólo se reconocerá rango de objetividad en el ámbito práctico, como ya hemos reiterado innumerables veces, lo que pueda presentarse como producto de la libertad, es decir, aquello de lo cual pueda pensarse razonablemente que podría no haber sucedido si el sujeto en cuestión no hubiese querido.

En este punto resultan muy ilustrativas —porque dan exactamente en el clavo, pero con el clavo en la cabeza del martillo— las conocidas reticencias del pensamiento conservador posrevolucionario y contrarrevolucionario ante tamaña cosa como las Declaraciones burguesas de derechos humanos. Joseph de Maistre escribió «la constitución de 1795 [...] está hecha para el hombre. Ahora bien, no hay *hombres* en el mundo. Durante mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc. [...] pero en cuanto al *hombre,* declaro no haberlo encontrado en mi vida»[25]. Y más ilustrativo aun puede ser comparar estas reticencias con el tipo de objeciones que unos dos siglos antes formulaban los medios escolásticos universitarios a Galileo Galilei, y que, para lo que ahora nos interesa, podríamos condensar en esto: «hemos visto muchas cosas esféricas, pero no vemos la esfera perfecta de la que usted habla». Ambas objeciones aciertan de lleno (quizás aun más de lo que pensaban sus autores) en que tanto las esferas perfectas como el concepto mencionado de «el hombre» son abstracciones en el sentido de que carecen de realidad material-empírica. Pero yerran de modo esencial si creen poder sencillamente prescindir de estas representaciones, pues ellas son en un sentido muy fuerte inherentes a la experiencia moderna de lo ente, de la que tanto

---

[23] El papel de la receptividad en todo esto es indicarnos si la construcción que hemos hecho es realmente la construcción que correspondía a este caso, o no, pero nunca invalidar una construcción *qua* construcción. El lugar estructural de la receptividad en el proceder efectivo de la ciencia moderna lo ocupa, como es claro, el *experimento*.

[24] Véase la *Vorrede* de los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* ed. esp.: *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza,* Madrid, Alianza, 1989, trad. de Carlos Másmela, y especialmente el famosísimo pasaje (IV 470) en el que Kant afirma que «en toda teoría particular de la naturaleza sólo puede haber tanta ciencia *propiamente dicha* como matemática se encuentre en ella».

[25] J. de Maistre, *Consideraciones sobre Francia,* pág. 45, citado en Carlos Fernández Liria, *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna,* pág. 27.

de Maistre como los escolásticos, quieran o no, forman también parte. Precisamente porque no son algo meramente *dado,* sino que son lo *construido* por la Razón en su proceder absolutamente puro, estas «abstracciones» son el componente decisivo en la cristalización de la objetividad (teórica y práctica) moderna[26]: las esferas perfectas, los planos sin rozamiento, en definitiva, lo *matemático,* por un lado, y la noción abstracta de hombre, la *libertad,* por otro lado, son la exigencia previa sin la cual nada podrá ser convalidado en la Modernidad como «objetivo».

El movimiento histórico-metafísico por el cual pasa a ser reconocido como objetivo sólo aquello que se presente como construcción de la subjetidad pura (donde «subjetividad» es noción ontológica, no óntica) ha sido descrito ya, sobre todo en su vertiente «teórica», por diversos autores[27], y su repetición nos llevaría ahora demasiado lejos. Lo único que debe quedar subrayado, en consonancia con lo que venimos diciendo desde §1, es que estas construcciones contrafácticas son irrenunciables para la constitución moderna de la objetividad.

6

Volviendo a la figura o modelo que habíamos perfilado hasta § 4, está dicho desde el comienzo de este trabajo que 1) dicha figura —si es que la hemos construido bien, si hemos «meditado suficientemente»[28]— rige la comprensión moderna de las nociones prácticas fundamentales. Ahora vamos a añadir que 2), precisamente por ser rectora, es también la única que puede darnos un instrumento esencial, y no meramente polémico, de crítica. Analicemos estas dos afirmaciones un poco más detenidamente.

1. Que la figura sea rectora no quiere decir de ningún modo que realidad histórica alguna tenga que regirse absolutamente y sin resto por ella. La distancia entre las *exigencias* y su cumplimiento material efectivo puede ser indefinidamente grande, o puede ser materialmente insalvable. Puede incluso suceder, llegados a ciertos niveles de olvido avanzados, que la distancia no se perciba ya como distancia. Pero todo ello no es óbice para que esa figura siga siendo, en el sentido que estamos dando a esta palabra, rectora. El carácter de regencia de la figura, tal y como aquí lo entendemos, estriba más bien en que la figura queda supuesta incluso por aquellos que, polémicamente, la niegan. La regencia estriba en que la figura *no* es polémicamente superable, en que no hay ideas «superiores». Que la figura efectiva-

[26] El momento de cristalización de una idea es siempre un momento privilegiado para su estudio, pues es un momento en el que la idea empieza a regir ya pero al mismo tiempo todavía no es obvia. Después seguirá rigiendo, pero lo hará de manera obvia.

[27] Se puede ver por ejemplo el trabajo de Heidegger que hemos citado en la nota 1 *(supra).*

[28] Ibíd.

mente rige se puede observar, así, en que la carga de la prueba recae en quien afirma algo no compatible con la figura y no a la inversa, en quien afirma por ejemplo la intrínseca superioridad de un modo de vida sobre otro, o de un deseo particular sobre otro, o la desigualdad *de iure* entre dos personas por razones de (por ejemplo) raza, y no a la inversa. Es de él y no de su contrincante de quien se espera y se exige una justificación. Es el que afirma la desigualdad *de iure* entre dos personas el que se ve obligado a defender su postura, y precisamente porque lo que rige por defecto, el plexo normativo de fondo, es el de la igualdad. Los discursos con pretensiones de normatividad que ignoren los principios resumidos en la figura carecerán simplemente de fundamento metafísico, y en este sentido tenderán (metafísicamente) a *no sostenerse*[29].

2. En cuanto a lo segundo, al comienzo de este trabajo decíamos que la figura que queríamos reconstruir resumía la legitimidad metafísica de una época, y después hemos añadido —sin justificarlo— que sólo ella es capaz de fundamentar una crítica esencial. La justificación de esta afirmación pasa por hacer ver que si la figura es el único tribunal capaz de administrar legitimidad a las situaciones de hecho, por la misma razón será también la *única* instancia desde la cual puede denegarse con fundamento tal legitimidad[30]. Para ver cómo ocurre esto último vamos a esbozar a continuación, a título de ejemplo, un razonamiento por el cual ciertas situaciones materiales quedarán deslegitimadas a partir de la figura.

Ya hemos señalado (en §3) que la exigencia fundamental tantas veces repetida daba al traste con todos los criterios usuales de identificación y diferenciación de individuos y colocaba en su lugar un único patrón de medida, consistente en que: dos individuos materialmente distintos sólo serán reconocidos normativamente como dos si han decidido cosas distintas (ante situaciones análogas, se entiende)[31]. Esto es, dos (tres, cuatro,..., n) individuos serán a efectos prácticos indistinguibles y por tanto idénticos en el caso de que hayan tomado exactamente las mismas decisiones[32]. Esta noción de identidad práctica es, formalmente, una relación de equivalencia y divide el hipotético conjunto de todos los individuos en clases. No vamos a entrar en

[29] Lo cual no implica que una situación material no pueda sostenerse sin fundamentos metafísicos. Por el contrario, se sostienen, y muy eficazmente —no hay más que mirar alrededor— muchas situaciones materiales carentes de base metafísica. Lo que pasa es que su sustento quizás exija poner en juego métodos más o menos fraudulentos y desleales.

[30] Y tanto para una cosa como para la otra es necesario que la figura esté nítidamente definida. Quizás la tarea más grave del filósofo sea conservar y cuidar la nitidez de estas figuras, pero defender esto, en cualquier caso, nos llevaría muy lejos de este artículo.

[31] Algunas consecuencias de esto se exploran en nuestro artículo ya citado «El sumo bien» (cfr. *supra* nota 12).

[32] Una vez más: es enteramente indiferente que este caso no se dé nunca, y que, en el caso de que se dé, no sea constatable, etc. Cfr. *supra,* nota 14.

los detalles técnicos de esta construcción, pero sí nos interesa señalar que dentro de esas clases hay una clase muy peculiar que, además, es la más fácilmente identificable. La clase [0] es la clase a la que pertenecen todos aquellos individuos que no han tomado *ninguna* decisión, es decir, aquellos individuos a los que según la propia figura no se les puede imputar (todavía) *nada*. Entre ellos, por ejemplo, los neonatos. Si no han decidido nada, carecerá de legitimidad metafísica cualquier modo de trato que haga distingos entre individuos de esta misma clase (por la razón reiteradamente repetida de que un trato distinto sólo podría basarse legítimamente en diferentes decisiones, pero estos individuos no han elegido todavía nada, etc.). Pensemos ahora en un modo de trato que es imputable a la sociedad en su conjunto (y entiéndase esto tan laxamente como se quiera): la distribución de recursos o, como también se denomina en ciertos discursos, los mecanismos de mayor o menor justicia social. Pues bien, de todo lo anterior se desprende de manera evidente que carecerá de legitimidad metafísica (y será por tanto «injusta» dentro de los propios parámetros de la figura) toda situación social material en la que ciertos individuos se encuentren al venir al mundo con «más» recursos que otros individuos en la misma circunstancia. Independientemente de lo difícil que sea modificar esta situación, e incluso independientemente de si es posible o no modificarla (cuestión en la que la figura ni entra ni puede entrar), dicha situación, metafísicamente, *no* se sostiene. En el sentido que acabamos de describir, y con todas las diferencias de grado que se quieran matizar, la inmensa mayoría de sociedades actuales se encuentra en un estado de irregularidad legal respecto de sus propios fundamentos: esto es, no se atiene a los criterios de validez que ella misma establece[33].

7

La figura o modelo que hemos desarrollado mínimamente aquí posee otros elementos cuyo desarrollo explícito nos obligaría a escribir otro artículo. Por esta razón nos limitaremos, por último, a enumerar algunos de esos otros elementos que también pertenecen a la figura pero de los que no nos hemos ocupado. Por citar sólo dos, diremos: un concepto de felicidad absolutamente formal y desprovisto de todo contenido material, y un concepto

[33] Este aspecto del modelo por el cual resulta inherentemente injusto que dos individuos se encuentren con recursos iniciales distintos por razones que ninguno de los dos puede elegir ha tenido y tiene no pocas repercusiones históricas. Pues esta propiedad del modelo es el fundamento metafísico que está detrás de todas las luchas históricas por la, digamos, justicia social (o, como se dice en otra terminología, por la libertad civil), y su influjo se puede localizar por ejemplo ya en las disputas entre 'liberales' y 'socialistas' sobre la correcta interpretación de las Declaraciones de Derechos del Hombre y sobre la necesidad o no necesidad de incluir en ellas los llamados «derechos sociales» (disputa en la cual la Constitución francesa de 1848 constituye un punto de inflexión). Para esto puede verse L. Ferry y A. Renaut, *De los derechos del hombre a la idea republicana* (Filosofía política, 3), véase bibliografía final.

de enjuiciamiento de la conducta basado explícita y exclusivamente en la idea de decisión como construcción de la voluntad libre. Ambos elementos se derivan de la exigencia fundamental tantas veces descrita en este artículo, y ambos se pueden encontrar también, no por casualidad, en la obra de Kant[34].

BIBLIOGRAFÍA

DE MAISTRE, J., *Consideraciones sobre Francia,* Madrid, Tecnos, 1981.
DESCARTES, R., *Discours de la Méthode,* ed. Ch. Adam y P. Tannery, *Oeuvres,* vol. VI, París, J. Vrin, 1965.
FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna,* Hiru, 2001.
FERRY, L., *Kant, une lecture des trois «Critiques»,* París, Bernard Grasset, 2006.
FERRY, L. y RENAUT, A., *De los derechos del hombre a la idea republicana* (Filosofía política, 3), México, FCE, 1991.
HEIDEGGER, M., «Die Zeit des Weltbildes», en *Gesamtausgabe,* vol 5, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1977.
KANT, I., *Kants Gesammelte Schriften,* Bd. 1-22, (Hrsg.) Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff.
MANZANO, M., *Teoría de modelos,* Madrid, Alianza, 1989.
MARTÍNEZ MARZOA, F., «Reconsideración sobre el concepto de ética autónoma», *La Ortiga,* 33-35, otoño de 2002.
PRAUSS, G., *Kant über Freiheit als Autonomie,* Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermman, 1982.
ROUSSEAU, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes,* en *Oeuvres complètes,* vol. III, París, Gallimard, 1964.
THURNHERR, U., *Die Ästhetik der Existenz: über den Begriff der Maxim und die Bildung von Maximen bei Kant,* Tubinga y Basel, Francke Verlag, 1994.
VILLAVERDE LÓPEZ, G., «El sumo bien», *Nexo. Revista de Filosofía,* 3, 2005.

[34] Puede verse por ejemplo, en cuanto al concepto de felicidad así delimitado, *GMS,* IV 417-419, y el principio de la libertad de todo miembro de la sociedad en cuanto hombre, en *Über den Gemeinspruch...,* VIII, 290; para las formulaciones del imperativo categórico, véase *GMS,* 420, 18-444, 44.

El problema de la felicidad: lo que ya desde siempre quedó fuera del rigorismo kantiano

Soledad García Ferrer

¿Cómo podemos enfrentarnos a un asunto tan complejo y, por decirlo de alguna manera, tan resbaladizo, como es el de la felicidad en la filosofía de Kant[1], cómo empezar a estudiarlo? Da la impresión de que el autor se esfuerza en no permitirle aparecer si no es para despreciarlo, para humillarlo, para renegar de él y someterlo a una crítica feroz. Y, sin embargo, observamos que está presente continuamente en sus textos como en una suerte de imagen en negativo, como una presencia negada.

Hemos estudiado siempre a Kant como el —victorioso— intento de negarle a la felicidad su función dominante en la filosofía práctica, como la mayor propuesta de una ética no felicitaria. Y, sin embargo... esta manera de estudiar a Kant, aun siendo perfectamente plausible, coherente con las intenciones y las palabras del autor, con el espíritu y la letra de sus textos, es, podríamos decir, demasiado rápida. Nos dejamos sin analizar precisamente aquello que queremos negar, lo desacreditamos sin haberlo entendido bien, sin habernos detenido a analizarlo, sin habernos preguntado por su estructura. Nos apresuramos a tachar aquello que, precisamente —dice Kant—, no puede ser suprimido, no se deja anular, no puede ser **superado**... ¿Nos atreveremos a traducir así la palabra que emplea Kant en este contexto, un término para nosotros ya sobrecargado de sentido filosófico, que pertenece

[1] Advirtamos desde el principio que en estas páginas solamente nos referiremos al término *Glückseligkeit*. Dejamos para futuros trabajos explorar las relaciones que este término tiene con otros que aparecen en la obra de Kant y que pertenecen a su mismo campo semántico, como *Fröhlichkeit, Wohlgefühl, Annehmlichkeit, Genuß,* etc.

casi al idiolecto de nuestra disciplina? Pues, en efecto, el verbo utilizado por Kant es ***aufheben***. Y el texto es el final de la primera parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* unas líneas en las que nos vamos a detener porque nos proponemos comenzar desde ellas estas reflexiones acerca de la felicidad. «La razón ordena sus preceptos sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente, y por ello con desprecio y con desatención hacia aquellas pretensiones tan impetuosas y que, con todo, parecen tan aceptables que no quieren dejarse eliminar mediante ningún mandato»[2].

De esta frase lo que más nos interesa está entre paréntesis —en el texto alemán—. Pero si nos fijamos en toda ella tenemos la escenificación de un extraño juego: las inclinaciones —recordemos que la inclinación es la dependencia en que se encuentra la facultad de desear con respecto a las sensaciones[3]— presentan unas pretensiones que son, al parecer, bastante ajustadas, cabales, aunque no por ello menos apremiantes. Y la razón, por su parte, no las considera, las menosprecia, las ignora, las pone a sus espaldas *(= zurücksetzen),* las posterga[4]. Como si no existieran esas pretensiones: no les hace caso. Ahora bien, esas pretensiones no se dejan eliminar *(= aufheben),* no se quitan de en medio, siguen estando ahí. Y la causa la tenemos en la frase anterior a la que acabamos de citar, que vamos a traducir haciendo violencia al orden sintáctico con el fin de resaltar más lo que nos interesa: «El ser humano, en contra de todos los mandatos del deber, que la razón le presenta tan dignos del mayor respeto, siente en sí mismo un poderoso contrapeso en sus exigencias e inclinaciones, cuya completa satisfacción comprende bajo el nombre de felicidad.»

El peso de la felicidad no se puede compensar *(= aufheben).* Y la causa hay que buscarla en los adjetivos y pronombres posesivos que encontramos en la frase que acabamos de citar: *in* ***sich selbst, seine*** *Bedürfnissen und Neigungen*. Todos ellos referidos a ***der Mensch***. En ellos topamos con... nosotros mismos. Y nos percatamos de que el que presenta cara a la razón, aquel que no se quita de en medio por mucho que la razón quiera dejarlo de lado, es el propio ser humano, cuya presencia gravita en contra de la razón, cuyo cuerpo tira de ella hacia abajo...

El tercer punto en la descripción de los hechos es el que se manifiesta en la siguiente oración del mismo pasaje:

---

[2] *Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlaßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinende Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen* ***aufheben*** *lassen), ihre Vorschriften.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten en *Immanuel Kant Werkausgabe,* tomo VII, pág. 32. Salvo indicación contraria, las traducciones de los textos de Kant son de la autora de este artículo.

[3] Véase la nota de la segunda parte de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en ibíd., pág. 42.

[4] O también, si seguimos el eco comercial que resuena en las palabras empleadas por Kant, las inclinaciones plantean un buen precio *(= billig)* y la razón regatea, hace una oferta mejor, sin hacer caso a la suya *(= zurücksetzen).*

> A partir de aquí surge una dialéctica natural, esto es, una propensión a sutilizar contra esas estrictas leyes del deber, y a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad, su rigor, y a hacerlas, en lo posible, más conformes con nuestros deseos e inclinaciones, es decir, a corromperlas en el fondo y a privarlas de toda su dignidad, cosa que al fin y al cabo la misma razón práctica común no puede consentir.

Kant añade otro *más (= Hang)* a la lista de términos que aluden metafóricamente a la gravedad, al peso, a la caída. No tenemos en español palabras apropiadas para referirnos a la cuesta abajo, a la pendiente, al declive: ***Neigung, Hang***. Inclinación, tendencia, propensión: pero el matiz de lo que tira para abajo acaba por perderse. La propensión de la que trata el texto tiene un nombre interesante: ***verniünfteln***. Es algo así como la apariencia del razonamiento, la sofistería, el argumento especioso. Es oponer a la razón su apariencia, intentar justificarnos ante ella utilizando falsos argumentos racionales. Esta propensión a sutilizar pretende corromper o pervertir a la razón despojándola de su naturaleza y ajustándola a la medida de la nuestra. Pero, ¿cómo es posible que haya una dialéctica que no sea **de** la razón, sino **contra** la razón? ¿Qué facultad sería entonces la que desarrollara esos argumentos contrarios a la razón pero con toda la apariencia de ser racionales? ¿O sería la razón misma, en una especie de burla o caricatura de sí misma, la encargada de dialogar consigo llevándose la contraria? ¿De qué dialéctica de espejos nos está hablando Kant de esta manera tan enigmática y resbaladiza que decíamos al principio, que nos muestra un abismo al final de un capítulo y a continuación pone punto y aparte y pasa al siguiente sin aclararnos nada?

Fijémonos ahora en otra cosa que menciona el texto, a saber, cuál es la situación en la que se encuentra la razón por obra del episodio descrito a lo largo de los tres pasos anteriores. Kant describe esta situación mediante la palabra ***Verlegenheit,*** que se suele traducir por «perplejidad», optando en esta traducción por fijarse más en el resultado que en el proceso que lleva hasta él. Pero creo que, en este caso al menos, habría que ensayar a traducirlo de otra manera, tal vez menos tradicionalmente filosófica pero, en cambio, más precisa, autorizados sobre todo por una pista que nos proporciona Kant en la misma oración al decir que la razón común tiene que salir de su círculo: *aus ihrem Kreise gehen*. ***Verlegen*** describe, en efecto, la situación del que está fuera de lugar, fuera de su ámbito, desplazado, descolocado. De ahí la falta de seguridad, de desenvoltura; y de ahí el embarazo, el desconcierto. Pues bien, lo que queremos resaltar es que la razón ha sido descolocada, ha ido a parar a un lugar extraño, ha tenido que dar un paso más allá de lo familiar y lo conocido, y con ello ha perdido su simplicidad *(= Einfalt)* y su inocencia *(= Unschuld),* siguiendo los pasos de ese itinerario que hemos recorrido en el texto de Kant, desde el momento en que ha entrado en juego el problema de la felicidad. Podemos afirmar que en este pasaje tan apresurado Kant nos describe un hipotético comienzo de la humanidad, desde el reinado de la sana e ingenua razón común hasta el momento en que la ra-

zón tiene que dejar de ser sana y común, ingenua e inocente, para ingresar, expulsada de su círculo habitual, en la cultura. He aquí a la razón forzada a cultivarse, despertada de su sueño infantil y lanzada a internarse por la fuerza en un tejido de razones y sinrazones que se entretejen sin fin y que no le permiten descansar[5]. Ya sabemos que para reconquistar la tranquilidad de la razón será necesario transitar *(= übergehen)* a la filosofía y, posteriormente, llegar a la crítica de la razón práctica. La razón, pues, sumida en *Verlegenheit,* no tendrá más remedio que peregrinar hacia la filosofía y pedirle ayuda si quiere preservar la validez de sus mandatos de esta fuerza corruptora cuyo poder estamos empezando a calibrar y que nace de la irrenunciable ansia de felicidad en el hombre, sin la cual, al parecer, no nos sería necesaria la filosofía o, lo que viene a ser lo mismo, el cultivo de la razón.

Este *verlegen* nos remite fácilmente a otro término que utiliza Kant y que en el alemán no filosófico tiene un significado no muy lejano. Se trata de *versetzen* en un texto que presenta con el que venimos comentando una rara simetría, pues es el que cierra la llamada deducción del imperativo categórico en la tercera parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y lo hace recurriendo al entendimiento común, precisamente el que habíamos dejado enredado en la dialéctica natural de la razón que había sido propiciada por la irritante presencia de la felicidad. El entendimiento común, incluso el más malvado, no puede dejar de considerarse a sí mismo como persona, es decir, como ente dotado de un valor intrínseco, en la medida en que es capaz de desplazarse *(sich versetzen)* en el pensamiento a un orden de cosas totalmente diferente, esto es, al punto de vista de un miembro del mundo inteligible. Es en esta capacidad de desplazamiento en la que descansa precisamente la estructura del *Sollen,* pues no olvidemos que este requiere del punto de vista sensible para constituirse en su diferencia con respecto a él[6], a la manera —dice Kant poco más arriba en el mismo texto— como por encima de las intuiciones sensibles sobrevienen como un añadido los conceptos del entendimiento en el conocimiento de las leyes empíricas. Pues bien, ¿no podríamos ver sin equivocarnos una cierta correspondencia

---

[5] Véase «Kant, Critique de la faculté de juger. «Streiten und Disputieren»: l'antinomie du jugement du goût» en Alexis Philonenko, *Le transcendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie,* págs. 216-217. El autor, refiriéndose a este mismo texto que estamos comentando, y poniéndolo en relación con algunos pasajes de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?,* explica de qué manera la ingenuidad se transforma en sutileza y la creencia en snobismo cuando la razón, impulsada por su natural deseo de lo absoluto, deviene sofística. La extralimitación consistiría en transformar proposiciones relativas, válidas solo para el hombre, en proposiciones absolutas, válidas en y por sí mismas. Parece que en este caso, aunque el análisis de Philonenko no lo indique porque discurre por otros caminos, lo relativo sería la felicidad propia, que se pretende convertir en absoluto disputando el puesto a lo racional. El propio autor afirma que el conflicto se desarrolla entre lo universal y lo particular, entre la forma y su contenido, y por ello se trata del problema de la metafísica.

[6] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. cit., pág. 91. Cfr. Kritik der praktischen Vernunft, en *Immanuel Kant Werkausgabe,* tomo VII, pág. 155, al comienzo de la *Deducción de los principios de la razón pura práctica,* en donde afirma que la libertad nos traslada, nos transpone a un orden inteligible de las cosas.

entre este *versetzen* que hace posible la ley moral y aquel *verlegen* que sacó de su patria, de su lugar acostumbrado, a la razón común y la llevó a aventurarse por los caminos de la filosofía? Sabemos que la ley moral, y por lo tanto el desplazamiento de perspectiva que la hace posible, es decir, la referencia al mundo inteligible, ya estaba incardinada desde siempre en el sí mismo, que con nuestra investigación no hemos hecho nada más que descubrirla. Kant dice en la «Aclaración crítica de la Analítica» de la *Crítica de la razón práctica* que la ley está incorporada *(einverleibt)* a la razón humana, que «hace cuerpo»[7] con ella y que así constituye un ser: yo mismo. La investigación filosófica no la ha inventado, ni mucho menos: de alguna manera ella ya estaba allí, en el entendimiento común, como su posibilidad más propia. Pero no deja de ser cierto que el camino que nos ha llevado a su descubrimiento, que ha recorrido todas las etapas desde que comenzó la emigración de la razón común fuera de su casa *(Heim)* hasta que hemos hallado que la razón misma consistía en esta referencia afuera de sí misma, a un orden de cosas que no puede nunca llegar a ser familiar, se ha iniciado debido a la irrupción incontrolable del anhelo de felicidad.

Pues bien, de lo que hemos leído en estos textos de Kant nos interesa en este momento retener lo siguiente: que si hay una filosofía práctica es porque, llegados a cierto punto, no nos es suficiente con reconocer que la razón ordena, sino que tenemos que atender a las pretensiones de la felicidad, que no se pueden ignorar; y ello nos lleva a hacer una crítica completa de la razón, si queremos desenredar la maraña de sutilezas que nosotros mismos liamos para acomodar el deber a nuestras necesidades. Sabemos que la dialéctica es la lógica de la ilusión, y en la *Crítica de la razón pura* era la razón como facultad de lo incondicionado la que conducía a un uso transcendente de las ideas, ilegítimo dentro del uso teórico de la razón. En la filosofía práctica, en cambio, la razón es legisladora. ¿De dónde procede, entonces, esta dialéctica? ¿Qué facultad la propicia y cómo es que puede oponerse a la razón?

Pero Kant aún expresa todo esto de otra manera. Si acudimos a la tercera parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* a la sección que lleva el título «Del interés que depende de las ideas de la moralidad», encontramos una buena muestra del otro modo que Kant tiene de representar, no directamente el problema de la felicidad, sino todo el asunto de la moralidad de manera tal que nos remite a nuestra cuestión como a su núcleo fundamental. En efecto, en esta sección alude Kant a la distinción entre obrar por interés y tomar interés en la ley moral, considerando este tomar interés como algo necesario para la razón. Y lo que nos importa ahora es el porqué, la razón que se da para sostener esta necesidad:

---

[7] Ibíd., pág. 232. Véase también en la *Crítica de la razón práctica,* dentro del apartado «De una dialéctica de la razón pura práctica en general», el pasaje en donde Kant afirma que *nosotros estamos ya ahora (wir schon jetzt sind)* en un orden de cosas más elevado e inmutable, a saber, el orden inteligible (ibíd. pág. 194).

> ...pues este deber es **propiamente** un querer que es válido para todo ser racional a condición de que la razón fuera en él práctica **sin** obstáculos; para seres que, como nosotros, son afectados también por la sensibilidad, como por resortes de otro tipo, en los cuales **no siempre** ocurre aquello que la razón por sí misma haría, se llama a esa necesidad de la razón **sólo** deber y se distingue la necesidad subjetiva de la objetiva[8].

Reconocemos en estos obstáculos otra vez al ***wir,*** a nosotros mismos y nuestra afección. Estas trabas que existen en nosotros y que impiden que se haga lo que la razón quiere son lo que resumimos bajo el nombre de felicidad, esa necesidad subjetiva irrenunciable que nos constituye a nosotros en lo que somos y que hace que la razón se tenga que imponer y el sujeto someterse a ella. La condición de la que habla el fragmento, es decir, que la razón fuera de suyo, sin obstáculos, práctica, no se da: lo que se da son más bien los obstáculos. Lo que hay es siempre una discordancia entre lo racional y lo deseado, entre lo que es objetivamente necesario y lo que es necesario desde el punto de vista subjetivo, entre la voluntad y el deseo. En realidad, si nosotros tomamos interés en la ley moral es saltando por encima de los obstáculos que son nuestra propia carne y nuestro propio ser, saltando por encima de nosotros mismos.

Pero vayamos a la estructura de este pasaje que hemos reproducido y fijémonos en las palabras que hemos resaltado: *eigentlich, ohne, nich immer, nur.* Kant comienza hablando de un estado de cosas propio en el que ocurre lo que debe ocurrir sin que ello suponga violentar tendencia alguna, en que sucede siempre lo que la razón quiere, siendo ella la causa de esos sucesos y sin que haya ninguna imposición. Y tras describir este estado inexistente, comienza, digamos, a restar —*ohne, nicht immer, nur*—, a sustraer con respecto a las condiciones antes explicitadas, hasta que al final resulta el estado de cosas real, el *nosotros (wir),* como resultado de todo lo que nos falta con respecto a eso que describió al principio: resulta que hay una afección sensible, hay resortes de un tipo no racional; resulta que no siempre ocurre lo que la razón quiere o que ella misma no realiza su querer; y de ahí que ya no haya querer, sino solamente deber. Todo esto es lo que hay que descon-

---

[8] *...denn dieses Sollen ist **eigentlich** ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm **ohne** Hindernisse praktisch wäre: für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es **nicht immer** geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung **nur** ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden. (Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. cit. pág. 84). Los resaltados son nuestros. En el prólogo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant se expresa en este mismo registro al definir la filosofía moral en referencia a las leyes de la libertad, que son las leyes *«según las cuales todo debe suceder»,* pues considera, dentro de la parte empírica de esta ciencia, el estudio de *«las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede»* —como debería suceder, se entiende—. Pues bien, esas condiciones restrictivas, limitativas de hecho, que hay que estudiar también aunque sea como obstáculos para el cumplimiento del deber, son las de la felicidad. En la *Crítica de la razón pura* A 14-15 (trad. de Pedro Ribas, pág. 60) justifica en función de ellas que la investigación práctica no forme parte de la filosofía trascendental.

tar: el resultado se obtiene por esta serie de descuentos, por la acumulación de defectos, carencias o negaciones relativas a lo que es apropiado o propio *(eigentlich);* y eso que vamos restando cada vez es lo que hemos llamado siempre felicidad. En efecto, es ella la responsable de que no coincida ser y deber ser, es ella el compendio de resortes de otro tipo, es la afección sensible de la que nos habla el texto —más adelante habremos de ver en qué modo se trata de un sentimiento—; es ella, en definitiva, la que determina la subjetividad de la necesidad, la que habla de mis necesidades, que no siempre coinciden, es decir, que no tienen por qué coincidir, con las de la razón. De ella sabemos que va sembrando obstáculos en el camino de la razón y que introduce la discordia, la discrepancia, el desacuerdo de la razón con su propia acción. La felicidad como atentado a la racionalidad en nosotros. La felicidad como causa de que el querer ya solo pueda ser deber, imposición, hecho —*Faktum*—, y no el querer necesario de la razón.

Pero fijémonos bien: ¿qué tipo de realidad es esta que sólo aparece como obstáculo, como estorbo, como molestia? ¿Podremos entenderla, asirla conceptualmente? ¿Nos veremos obligados a mentarla siempre de forma oblicua, esquinada, como Kant habla de ella: como de una causa negativa que no consideramos directamente pero que pesa dolorosamente en los resultados de nuestra consideración, pues no hace otra cosa que restarnos realidad a aquello que teníamos propiamente definido?

Hemos descubierto hasta este momento dos discursos sobre la felicidad en la obra de Kant. En uno de ellos la felicidad trae problemas al entendimiento común y lo introduce en una maraña de argumentos y contraargumentos que son lo que para resumir denominamos cultura o filosofía. Es el discurso sobre un acontecer histórico —o casi, podríamos decir, prehistórico— ligado al tiempo, al devenir de la razón. En el otro discurso la felicidad aparece como obstáculo para la razón, como negación de la voluntad, y el resultado de esta operación de sustracción es lo que nosotros somos, incluido nuestro deber. En este caso nos encontramos con un discurso sincrónico, atemporal. Nos interesa aquí tan solo subrayar la presencia de estos dos modos de hablar de la felicidad y dejar que surjan algunas de las cuestiones que se plantean inevitablemente desde el momento en que nos decidimos a seguirles el hilo.

Pero si queremos buscar una respuesta a estas preguntas tendremos que bosquejar al menos algunos rasgos de lo que apresuradamente hemos llamado felicidad teniendo en cuenta que la amplitud del tema supera los límites de este artículo. Y así, de las caracterizaciones que Kant da en su obra sobre la felicidad vamos a extraer algún rasgo suelto que en este momento nos puede servir para enfrentarnos a estas preguntas que acabamos de formular. Uno en particular nos interesa: en la segunda sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* en plena argumentación sobre por qué no puede haber un imperativo categórico que nos ordene buscar la felicidad, sino que sobre este asunto solo pueden hallarse imperativos hipotéticos, bien que asertóricos, los llamados «consejos de la prudencia» *(= Klugheit)* —los que en la Primera Introducción a la *Crítica del juicio* llamará imperativos técnicos, referidos al arte, aun cuando el fin que

se proponen, a saber, la felicidad, sea subjetivamente necesario—, Kant afirma que la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación *(= Ideal der Einbildungskraft)*[9]. Y, en efecto, en la sección de la Dialéctica transcendental de la *Crítica de la razón pura* titulada «El ideal en general» Kant contrapone el ideal de la razón, que actúa como arquetipo *(= Urbild)* con fuerza práctica —así, el ideal del sabio estoico— al «impropiamente llamado ideal de la sensibilidad» o «creación de la imaginación» *(= Geschöpf der Einbildungskraft)*[10]. Y aquí tenemos, creo, el ideal de la imaginación definido por sus rasgos constitutivos, que son los siguientes:

— Nadie puede dar un concepto comprensible de esas criaturas de la imaginación. Solo contienen rasgos aislados e indeterminados, no comunicables a los demás.
— Son, dice Kant, «como monogramas, que forman más bien un dibujo fluctuante *(= schwebende Zeichnung)* en medio de experiencias variadas que una imagen precisa». Como la silueta que los pintores tienen en mente antes de hacer su obra, oscilante e incomunicable, inefable, indeterminada.
— Son el modelo inalcanzable de intuiciones empíricas posibles para las cuales no se nos proporciona ninguna regla de explicación ni de análisis.

En este texto Kant les niega todo interés, tanto teórico como práctico, y las utiliza solo para contraponerlas al ideal de la razón, que es, precisamente, el de la determinación completa. Pero nosotros encontramos aquí una caracterización en negativo, como —según lo que vamos viendo— no podía ser de otra manera, del ideal de la imaginación que andamos buscando, de la felicidad; y, al mismo tiempo, si nos fijamos en el magnífico ejemplo de la silueta pintada, dado por Kant como por descuido, una remisión al campo del arte y de la estética que nos puede resultar muy valiosa[11].

---

[9] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. cit., pág. 48.

[10] *Crítica de la razón pura* A 570/B 598, ed. cit., pág. 487.

[11] En este sentido, Jakob Rogozinski nos proporciona una clave para interpretar la dualidad que estamos viendo surgir de un modo cada vez más claro entre la razón y la imaginación. A partir del análisis del sentimiento de lo sublime este autor llega a la conclusión de que la rivalidad que existe en el seno de la propia razón es la rivalidad entre imaginación y razón, pero no como si se tratara de dos facultades heterogéneas: «No, como enseña la tradición —de Platón a Malebranche— porque la razón es un «poder engañador», «enemigo de la razón», sino porque ella es la razón pura misma pero como facultad de delirar» (Jakob Rogozinski, «Le don du monde» en J.-F. Courtine, *Du sublime,* pág. 200). Caracterizada por la violencia que ejerce sobre lo sensible, por su poder de transgredir los límites de la sensibilidad alargándolos hasta el extremo, hasta lo infinito, ella misma retrocede ante lo sublime tras haberlo convocado y puede intentar discutir —como estamos comprobando— los límites que la razón pone desde sí misma a la facultad de desear. Razón e imaginación serían, entonces, el haz y el envés de una misma tendencia hacia lo máximo, y sus ideales correspondientes, a saber, el de la determinación completa y el de lo por principio indeterminado e indeterminable, es decir, el de la felicidad, serían realidades que se reenvían la una a la otra y que tendríamos que aprender a estudiar en su referencia recíproca.

Si ahora retornamos al texto de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* que hemos abandonado hace solo un momento, podemos comprobar en él los rasgos que acabamos de encontrar en el de la *Crítica de la razón pura,* aunque en este no se nos hablara para nada de la felicidad. Por una parte, no se puede dar un concepto determinado de la felicidad: «Es una desgracia que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo ser humano desea alcanzarla, nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que propiamente quiere y desea»[12].

Por otra parte, su contenido es empírico, se deriva de la experiencia, que es siempre contingente e individual, y, por ello, no es válido para fundar una regla universal. Tenemos como resultado una mera noción fluctuante que nunca se puede concretar. Como dice Kant en otro lugar de la *Crítica de la razón pura*[13] y, otra vez, de pasada: la felicidad es un concepto usurpado, que circula por todas partes de manera ilegítima, pues no es capaz de hacer frente a la *questio juris*[14], puesto que no se puede deducir ni de la razón ni de la experiencia. Entendámoslo bien: el contenido de la felicidad es empírico, pero eso no quiere decir que tengamos experiencia de la felicidad. ¿Cómo puede ocurrir esto? Porque en la felicidad hay algo más, algo que no puede nunca ser experimentado. Y sobre este punto el que mejor nos informa es, de nuevo, el texto que hemos estado leyendo de la segunda sección de la *Fundamentación:* «...para la idea de felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar *(= Wohlbefinden)* en mi estado presente y en todo estado futuro»[15]. Lo que tiene «de más», lo que añade el ideal de la imaginación a la experiencia, es la totalidad. Lo afirmaba ya el *Canon* de la *Crítica de la razón pura*[16] al enunciar la definición más manejada de la felicidad: es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, tanto en cuanto a su diversidad, como en relación a su grado, como respecto a su duración. Se trata de la satisfacción **completa** y **para siempre** de **todas** las inclinaciones: *intensive, protensive* y *extensive*. De las inclinaciones sí tenemos experiencia, como mucho la tenemos también de la satisfacción parcial de alguna de ellas durante cierto tiempo. Pero no de la felicidad, que incluye, a partir de esto, una completud, una totalidad, un absoluto. Y Kant nos dice que esto lo añade la imaginación.

En efecto, en la *Antropología desde el punto de vista pragmático* podemos leer que la imaginación productiva tiene una inclinación natural a remontarse a lo más alto, a exagerar: «La realidad es siempre más limitada que la idea que sirve de modelo a su producción»[17]. Parece, pues, que la imaginación eleva a lo más alto la representación, sobre todo cuando se favorece en ella esa inclinación haciendo que espere algo. Por eso recomienda Kant, de

---

[12] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. cit. pág. 47.

[13] *Crítica de la razón pura* A 84/B 117, ed. cit. pág. 120.

[14] En este pasaje también dice Kant, como en el que comentábamos al comenzar estas líneas, que esta ilegitimidad de la felicidad en tanto concepto produce desconcierto, *Verlegenheit*.

[15] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. cit. pág. 47.

[16] *Crítica de la razón pura* A 806/B 834, ed. cit. pág. 631.

[17] Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* pág. 68.

una manera mundana, no alabar en demasía a alguien que todavía es desconocido para los asistentes a una reunión, pues con ello se provoca la tendencia de la imaginación a elevar sus expectativas a lo más alto y la decepción posterior será mucho mayor. Sacando este consejo de su contexto de *Hofphilosophie,* ¿qué puede haber que alimente mejor la tendencia a exagerar de la imaginación que el representarse aquello que se menciona en la pregunta fundamental «¿qué me cabe esperar?», es decir, aquello sobre lo que todos irremediablemente nos formamos expectativas? ¿Qué límites podrían sujetar a la imaginación cuando se trata de representarse el máximo de satisfacción en nuestras necesidades e inclinaciones? Y ¿qué puede proporcionar mayor decepción que el contraste entre ese *maximum* del ideal y la experiencia? En la «Solución a la antinomia de la razón práctica» Kant dice que el contento estético *(= ästhetische Zufriedenheit),* «que descansa en la satisfacción *(= Befriedigung)* de las inclinaciones, por muy refinadas y discretas *(= ausgeklügelt)* que estas sean, no puede ser nunca adecuado a aquello que se piensa». O, cabría decir, a aquello que se imagina. En efecto, no puede haber adecuación a lo máximo. El texto, un alegato en contra de las inclinaciones y a favor del camino de la razón, no hace la más mínima concesión: «Pues las inclinaciones cambian, crecen con el favor que se les otorga, y dejan siempre un vacío aún mayor que el que se pensó llenar. De ahí que sean siempre onerosas para un ser racional y, aunque no sea capaz de deshacerse de ellas, le imponen el deseo de quitárselas de encima»[18].

Las inclinaciones, pues, son ellas mismas fuentes de displacer, de sufrimiento, no tanto por lo que son en sí mismas consideradas de manera aislada —pues además contamos con el recurso de reobrar sobre ellas utilizando la prudencia—, cuanto por lo que son, podríamos decir, estructuralmente: una tendencia a más, un poder persistente en crecimiento, un peso cada vez mayor (de nuevo, la metáfora de lo que tira de nosotros hacia abajo). La inclinación es ciega y servil *(= blind und knechtig),* añade Kant un poco más adelante, es ella misma servidumbre a su propio crecimiento, a su propio poder; a un crecimiento sin regla, sin determinación, es decir, ciego. Tanto por un lado como por el otro nos encontramos con lo mismo: con una remisión a lo máximo. La inclinación exige cada vez más, y la imaginación se representa lo máximo. Como es bien sabido, este argumento conduce a Kant a la afirmación de que existe un goce *(= Genuß)* en la libertad, para lo cual era necesario previamente dejar claro que en la inclinación hay un sufrimiento. La libertad es goce precisamente porque libera del peso cada vez más agobiante de la inclinación acrecentado hasta lo infinito por el poder de la imaginación, dejando espacio libre para la ley racional que solo se obedece a sí misma[19].

---

[18] *Crítica de la razón práctica,* ed. cit. págs. 247-248.

[19] Al proponer la libertad como independencia del vacío permanente que conlleva la inclinación, Kant está pensando, según Rogozinski, en otro modo de temporalidad, más allá del nihilismo: «sería rebasar la sucesión incesante y monótona de placer y displacer, conjurar el vacío de la existencia, el eterno retorno del hastío» (véase *Le don de la loi,* pág. 249).

Todo esto es bien cierto, pero no olvidemos lo que dice el texto de Kant: el deseo de quitarnos de encima las inclinaciones es un deseo vano. No somos capaces de deshacernos de ellas. La felicidad es el fin esencial de todo ser racional sujeto a imperativos, es el fin que ha de ser efectivamente presupuesto como una necesidad natural *(Naturnotwendigkeit)*[20]. ¿Podemos concluir, entonces, que por naturaleza tenemos esa tendencia a poner como fin esencial nuestro lo máximo, inalcanzable, siempre cambiante, es decir, lo que siempre nos va a dejar insatisfechos? Y, por otra parte, ¿cómo vamos, no ya a conseguir, sino siquiera a desear suprimir ese fin que pertenece *a priori,* dice Kant, a todo hombre? ¿En nombre de qué, a cambio de qué, vamos a querer tal mudanza?

Por otra parte, Kant asegura que el cultivo de la razón y la civilización en su sentido más amplio son antes un inconveniente que una ventaja para el logro de la felicidad y que parece haber una cierta afinidad entre felicidad y rudeza. Precisamente Kant saca partido de esta relación en el conocido argumento teleológico del comienzo de la primera parte de la *Fundamentación,* a la que podemos volver para comprobar cómo prueba que la naturaleza no se ha propuesto hacer a los hombres felices, aunque sí, tal vez, dignos de ser felices:

> De hecho, encontramos también que cuanto más se entrega una razón cultivada al propósito de gozar de la vida y de la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, por lo cual en muchos, y precisamente en los más experimentados en el uso de la misma —si son lo bastante sinceros para confesarlo— surge un cierto grado de misología u odio a la razón porque después del cálculo de todas las ventajas que obtienen, no digo ya de la invención de todas las artes del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias (que al fin y al cabo les parecen un lujo del entendimiento), encuentran, sin embargo, que se han echado encima más trabajo de lo que han ganado en felicidad y al final antes envidian que desprecian al tipo de hombre vulgar, que está más cercano a la guía del mero instinto natural y no permite a su razón mucho influjo sobre su hacer y omitir[21].

El pasaje no corresponde exactamente al argumento, sino que constituye una especie de corolario de este en el que, una vez demostrado que el instinto natural nos conduciría indudablemente mejor a la felicidad que la razón, Kant agrega que, además, la razón es tanto peor guía para alcanzar la felicidad cuanto más se cultiva. La solución, aportada algo más adelante, es que si la razón no puede ajustarse al objetivo de alcanzar la felicidad es porque no es el apropiado para ella. El odio a la razón, la misología, tiene su raíz en una confusión consistente en querer utilizar la razón para lo que no sirve, para lo que es inútil; es consecuencia del fallido intento de poner la ra-

---

[20] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. cit. págs. 44-45.
[21] Ibíd., pág. 20.

zón al servicio de la inclinación. En un lenguaje «economicista» que ya hemos visto utilizado por Kant en otra parte de este libro, el texto viene a decir que no resulta «rentable», desde el punto de vista del logro de la felicidad, cultivar la razón, porque el balance final de ganancias y pérdidas resulta siempre deficitario. Salimos perdiendo. Trae más cuenta hacer como hace la gente vulgar, es decir, tolerar lo menos posible la influencia de la razón sobre nuestra acción y confiar solamente en la guía del instinto. El cultivo de la razón nos proporciona nuevos goces, lujos tanto vulgares como elevados, y en principio parece desarrollarse en connivencia con nuestro deseo. Pero se trata de una complicidad ilusoria. En realidad, como bien sabemos, obra en sentido contrario y por eso la cuenta de la cultura es cada vez más negativa para el saldo de la felicidad.

Salta a la vista el contraste entre la situación que se describe en este pasaje y aquella con la que hemos comenzado estas reflexiones, que, sin embargo, forma parte del mismo texto. Mientras allí se añoraba un estado de moralidad inocente inevitablemente perdido para siempre a causa de la presencia irritante del problema de la felicidad, aquí se habla de un estado de felicidad confiada al mero instinto sin que aparezca por ninguna parte ese entendimiento común que guiaba sin ningún problema al hombre hacia el bien. No obstante, no debemos perder de vista el contexto argumental en que nos encontramos. En cualquier modo, tanto en un caso como en otro aparece la tendencia de la razón hacia su desarrollo y la relación de la felicidad con el instinto, es decir, una cierta identificación entre felicidad y rudeza que no contradice en absoluto la idea que nos venimos formando de lo que es la felicidad, pues ya hemos analizado anteriormente cómo la tendencia hacia lo máximo de la imaginación nos introduce en una carrera imparable y vertiginosa al servicio de la inclinación. Ahora sabemos, además, que una existencia más simple, más apegada a las costumbres o al instinto, es más fácil de dominar y no produce ni un agobio tan grande ni una decepción tan amarga como otra más cultivada, más refinada. Pero de la misma forma podemos observar que, al hablar de un estado de felicidad cercano al instinto, ya no nos vale la definición que empleábamos antes y que nos venía acompañando desde el Canon de la *Crítica de la razón pura*.

En efecto, este bienestar roussoniano del que Kant habla en ocasiones no tiene nada que ver con la satisfacción de todas nuestras inclinaciones ni con un ideal o una idea fluctuante. ¿A qué se debe esta irregularidad en la propia terminología kantiana? ¿Es que nos está proponiendo por un lado una felicidad originaria, inocente, casi animal e inalcanzable y por otra parte una felicidad compleja, cultural, sobrehumana...y también inalcanzable? Entonces, ¿a cuál de esas nociones —si fuera verdad que hay dos— se refiere cuando plantea la moralidad como reflexión sobre la dignidad de ser felices o cuando define el Bien Supremo derivado como la síntesis de moralidad y felicidad? ¿Se trataría de una tercera acepción y, si lo es, sería también una noción indeterminada?

Pero todavía queremos poner de relieve otro rasgo fundamental que la felicidad adquiere en los textos de Kant, sin pretender con esta enumeración

agotar su riqueza. De momento la hemos visto en relación con la imaginación y, por ello, con lo máximo y lo indeterminado. También ha aparecido en relación con el instinto y, por ello, situada en el polo opuesto de la cultura de la razón y la imaginación. Pero en la «Solución a la antinomia de la razón práctica», cuando Kant habla del goce que proporciona la virtud, entendida como la conciencia de que existe una facultad llamada razón pura práctica, le niega el nombre de felicidad *(Glückseligkeit)* y la razón que da para ello es que ese goce *(Genuß)* no depende de la recepción positiva de un sentimiento *(weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt)*[22]. He aquí de una manera explícita la remisión de la felicidad a un sentimiento, esto es, a la receptividad, el último de los rasgos que queríamos convocar en estas páginas.

Si acudimos al parágrafo VII de la Segunda Introducción a la *Crítica del juicio,* podemos encontrar el sentimiento caracterizado como lo que nunca puede llegar a ser objeto de conocimiento, ni siquiera de un conocimiento de nosotros mismos. Se trata de la dimensión de afectividad, de opacidad, de un sujeto que se hace patente como sujeto sensible[23].

La felicidad es un sentimiento, una afección de la sensibilidad, y de ahí resulta que no puede haber una ciencia de la felicidad. Y no solo, como veíamos antes, por ser el contenido de la felicidad indeterminado y fluctuante, no solo porque sus límites tienden continuamente a lo máximo, sino por otra razón más: porque, al ser un sentimiento, la felicidad no puede objetivarse, no puede referirse a la unidad de un objeto, sino que permanece continuamente del lado del sujeto sin remitirnos a otra cosa. No es extraño que ya desde el primer texto con el que iniciábamos estas reflexiones acerca de la felicidad, el del final de la primera parte de la *Fundamentación,* nos apareciera como único referente del concepto de felicidad *der Mensch,* el hombre con sus exigencias e inclinaciones. Ahora vemos que no puede haber otro.

Ese fondo opaco y no representable del sentimiento es la condición de posibilidad de la sensación y, por lo tanto, de la materia del conocimiento, aunque él mismo permanezca impenetrable para éste, como límite extremo de la síntesis. En efecto, entre sensación y sentimiento no hay una diferencia estructural, sino exclusivamente referencial: mientras la sensación puede ser referida al objeto y ser convertida en conocimiento, el sentimiento es la afección que queda como tal, la pura subjetividad no reconducible a objetividad, el resto o poso de sí mismo nunca objetivable. Y, en este sentido, la felicidad es un sentimiento, una afección que se recibe pasivamente, un es-

---

[22] *Crítica de la razón práctica,* ed. cit. pág. 248.

[23] Kant, Manuel: *Crítica del juicio,* pág. 89. Joselyn Benoist denomina al sentimiento «la subjetividad irrecuperable» —irrecuperable para el conocimiento—, es decir, que no da rendimiento para la objetividad, sino que permanece retenida en los límites de la subjetividad. Es el resto del correlato objetivo, lo que en la representación queda fuera o más acá de la transcendencia que la constituye, el residuo fenomenológico de la referencia de la representación a su objeto (véase *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible,* especialmente págs. 287-294). Benoist interpreta la autoafección, más allá de la versión de Heidegger —que a su juicio permanece en el idealismo—, como apertura al mundo, como alteridad.

tado en el que nos podemos encontrar o no, pero que en ningún caso lo podemos provocar ni propiciar. Así es como hay que entender otra de las definiciones más conocidas de lo que es la felicidad, la que aparece en el apartado titulado «La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica» de la *Crítica de la razón práctica* y que dice: «La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo al cual, en la totalidad de su existencia, todo le va según su deseo y voluntad y descansa, pues, en el acuerdo de la naturaleza con la totalidad de sus fines y del mismo modo con el fundamento de determinación esencial de su voluntad»[24].

Aquí tenemos de nuevo los términos superlativos a los que estamos acostumbrados en el discurso sobre la felicidad: *Ganze, alles*... No obstante, en este texto el sujeto ya no es *der Mensch* o *wir,* sino el ser racional. La felicidad pierde en este pasaje su referencia antropológica, precisamente ahora que incluye la mención del mundo. Aun así, no perdemos el rasgo fundamental de la subjetividad, que en el texto aparece remarcado mediante el dativo: ***dem***. La felicidad consiste, no en el orden del mundo, sino en la manera en que me afecta ese estado en la medida en que concuerda con mis deseos y mi voluntad. No es un estado del mundo, sino un estado del sujeto que nace como resultado del acuerdo entre el mundo y los propósitos, pero en la misma medida, los deseos, que tenga. Estamos lejos de aquellas definiciones que solo mencionaban la satisfacción del instinto o de la inclinación como fuentes de la felicidad. Aquí no se mencionan esos altibajos, esas carencias y esas satisfacciones tan poco apropiadas cuando estamos refiriéndonos a un ser racional. Y, sin embargo, sí se emplea la misma palabra: *Glückseligkeit,* felicidad. Ahora se habla de un acuerdo, una armonía, una concordancia.

Si hemos visto que Kant nos proporciona múltiples definiciones de la felicidad con rasgos encontrados, si hemos encontrado que puede hablarse de una felicidad primitiva, ingenua, y otra que pudiera surgir como resultado de un largo y difícil proceso, ésta de la que estamos hablando ahora pertenecería sin duda al tramo final de éste. En efecto, ahora ya no aparece ningún conflicto entre la felicidad y el principio racional, sino que la felicidad resulta ser un estado posible —o, tal vez, imposible—, al menos definible, de todo ser racional, un modo de encontrarse el ser racional, una *Stimmung* de la razón que solo aparecería si se diera la coincidencia entre lo que ella esencialmente es y el mundo, si el mundo y la razón fueran al unísono, si se pusieran de acuerdo, si se sintonizaran. La felicidad como modo permanente de encontrarse la razón depende de que el mundo responda siempre a su voluntad y a sus deseos, de que le sea dócil: depende de la mansedumbre del mundo.

---

[24] *Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrude seines Willens. (Crítica de la razón práctica,* ed. cit., pág. 255).

Y, sin embargo, la doctrina tradicional de la felicidad nos hablaba de la independencia y beatitud del sabio, de su autosuficiencia. Pero cuando nosotros intentamos recorrer, aun superficialmente, alguno de los hitos desde los que nos habla la felicidad en los textos de Kant, nos encontramos con dependencia, esclavitud, desilusión y, al final —en este último—, con esperanza. Porque, en efecto, la felicidad reaparece ahora en el seno de un postulado, en enlace sintético *a priori* con la moralidad y requerida, de este modo, por la razón práctica. El hecho de que el enlace sea sintético viene a recordarnos de nuevo la especificidad, esto es, la irreductibilidad de la felicidad, que no se deja relacionar analíticamente con otra cosa. La felicidad reaparece como objeto de la razón práctica después de haber sido reiteradamente rechazada en sus pretensiones de convertirse en principio de la misma. Pero este objeto al que pertenece esencialmente la felicidad es un objeto —ya lo sabíamos— que está fuera de nuestro alcance. En realidad esto ya lo sabíamos, en lo que toca a la felicidad, desde que vimos cómo estorbaba el funcionamiento del entendimiento práctico común; lo vimos más claro aún cuando comprobamos que era una noción negativa, aconceptual, y que para hablar de ella teníamos que hacerlo mediante un complicado procedimiento sustractivo y no directamente; más adelante tuvimos que resignarnos a considerarla como objeto de la imaginación, y no de la razón, como concepto fluctuante, como idea usurpada...; comprobamos que esta dificultad para apresarla lógicamente tal vez tenía que ver con que pertenecía a la faceta instintiva, inculta, irracional, afectiva, al lado salvaje del ser humano. Nos hemos familiarizado, si esto es posible, con su exageración, con su multilateralidad, con su talante engañoso, esquivo... aunque sabemos también que pertenece esencialmente al ser racional.

Ahora, por último, nos encontramos con la felicidad como parte del Bien Supremo que la razón tiene el deber ineludible de conseguir. No es de extrañar que en este punto volvamos a encontrar dependencia, esperanza, petición de ayuda para conseguir aquello que, nuevamente, cae fuera de nuestro poder. Sabemos que a partir de aquí Kant ha de recurrir al uso especulativo de la razón para completar aquello que le viene requerido desde el uso práctico; así, como es tan probable como poco razonable que el que es digno de ser feliz no lo sea de hecho, que el acto suprasensible quede separado de su satisfacción empírica, introduce el postulado de la existencia de Dios, la «Idea de la unidad ontológica», como se le ha llamado[25], o la ins-

[25] Véase Michel Malherbe, *Kant ou Hume ou la raison et le sensible,* pág 227. A juicio de este autor, el hecho de que Kant preserve cuidadosamente la especificidad de lo sensible sin intentar reducirlo a lo racional le salva del dualismo idealista y del consiguiente desprecio de lo sensible, que quedaría reabsorbido en lo racional. Lo sensible es «el referente del fundamento práctico» (pág. 221), aquella dimensión en que se asienta el principio racional práctico, «la condición de pertinencia de la razón», que en su uso práctico no determina el contenido, como hace en el conocimiento, pero sí la materia de aplicación. De ahí la ambivalencia constante de la filosofía kantiana en relación a lo sensible, que sería resuelta mediante el recurso a la razón práctica empírica, aquella que trabaja para la consecución de los fines de la razón práctica en la historia. Ahora bien, según lo que hemos estado analizando en estas páginas, ¿no resulta de-

tancia que representa precisamente la proporción, la conveniencia entre la moralidad y la felicidad. Y recordemos que Kant, que tanto cuidado pone en no llamar felicidad, por ejemplo, al contento moral, reintroduce aquí precisamente aquel término. Pues, efectivamente, ya sabemos que no estamos hablando de la misma felicidad —pero, ¿es que sigue teniendo algún sentido en este asunto hablar de mismidad, emplear este término para referirnos a una realidad como la que tenemos entre manos o que, más bien, nos tiene a nosotros en sus manos?—: en este apartado Kant nos dice que tiene que tratarse de una felicidad a la medida de la moralidad. Dejemos a un lado lo que esto pueda significar, pongamos aparte el problema de cómo se podrían hacer compatibles los extremos, de cómo se podría someter a ley lo ingobernable. Nos basta con haber descubierto que esto también —esto más que nada— supera nuestras fuerzas para que podamos afirmar que el problema de la determinación de estas condiciones materiales, de esta instancia variable y fluctuante, es el problema al que debemos enfrentarnos si queremos llegar a comprender lo que significa que el ser humano sea definido como ser racional finito.

BIBLIOGRAFÍA

BENOIST, J., *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible,* París, PUF, 1996.
KANT, I., *Immanuel Kant Werkausgabe,* ed. de Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.
— *Crítica de la razón pura,* trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
— *Crítica del juicio,* trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1981.
— *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* ed. de Reinhard Brandt, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2000.
MALHERBE, Michel, *Kant ou Hume ou la raison et le sensible,* París, Vrin, 1980.
PHILONENKO, Alexis, *Le trancendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie,* París, PUF, 1990.
ROGOZINSKI, Jakob, *Le don de la loi,* París, PUF, 1999.
— «Le don du monde», en J.-F. Courtine, *Du sublime,* París, Belin, 1988.

masiado optimista la afirmación de Malherbe de que, a diferencia del placer, la felicidad es un bien razonable y funciona como el término medio entre la sensibilidad y la razón práctica haciendo posible la síntesis exigida por el principio práctico (pág. 219)? En otras palabras, ¿sería realmente posible someter a la razón esta realidad multiforme que tan solo estamos empezando a descubrir en los textos de Kant?

Moralidad y Eticidad. Sobre el análisis hegeliano de la conexión entre la ética kantiana y el Terror revolucionario

Felipe M. Ignacio Silvero

La filosofía hegeliana ha sido alguna vez presentada como una «filosofía de la revolución»[1]. En efecto, en la medida en que la libertad constituye su único objeto, la revolución francesa constituye el *factum* sobre el cual se eleva el discurso que tiene por objeto la determinación de su pliegue fundamental, el de su realización efectiva, es decir, aquél que debe ocuparse del modo en que el mundo es impregnado por ella, instaurando las estructuras e instituciones que articulan, en terminología hegeliana, un *Estado racional*. Desde esta perspectiva, el fenómeno revolucionario adquiere una doble significación. Nos ofrece, por un lado, la experiencia gozosa y absolutamente novedosa de la tentativa de edificar un mundo según su principio[2]; pero también, por el otro, la experiencia de su fracaso. Es este lado del dilema el que domina obsesivamente el pensamiento hegeliano. Lo decisivo no es sólo que, por primera vez, los hombres se decidieran a anclar su espacio de convivencia en el principio de la libertad, sino precisamente que no fueran ca-

[1] Véase J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (véase bibliografía final).

[2] «Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento. (...) Ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si solo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo». G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* pág. 692.

paces de realizarlo. Es esto lo que constituye la urgente cuenta pendiente que da que pensar a Hegel: qué tipo de realidad es posible para ella, si es que acaso puede sobrepasar el espectral estado de ideal.

El problema, en efecto, es que el fracaso de la revolución no es un simple accidente de la historia. En primer lugar, porque la fundación de la libertad no es un proyecto político entre otros: constituye el «fin último del mundo», la Idea proyectada en el elemento del espíritu humano[3]. Su realización es, por tanto, una tarea irrenunciable: aquello en que lo humano propiamente consiste. Sin embargo, la revolución fracasa. Esto no sólo significa que el fin final se resista a ser efectuado. Porque lo que es traído en su lugar es precisamente algo que Hegel llama «el mayor horror», un fenómeno histórico tan novedoso como el de la propia revolución: el Terror —esa posibilidad aberrante de espacio público que nos ha acompañado desde entonces bajo el nombre de Totalitarismo. La dislocación por la cual la revolución (el proyecto de realización de la libertad: fin del mundo, esencia de lo humano, que no puede dejar de ser querido) se desfigure y adquiera progresivamente la fisonomía del Terror constituye el mayor escándalo para una filosofía que hace de la libertad su único objeto. Ante este fracaso sólo caben dos opciones: o bien renunciar a la idea de libertad (lo que, en el caso de Hegel, significa renunciar a la propia filosofía), o bien aceptar como tarea el trabajo de pensar de nuevo el tipo específico de concepción de libertad responsable de esta perversión, precisamente para recobrar un sentido otro. Esta opción es lo que define la vía hegeliana.

Es en este preciso punto donde debe ser localizada la obsesión y el drama que Kant representa para el pensamiento hegeliano. Es a Kant a quien, al mismo tiempo, Hegel reconoce el mérito de introducir el concepto de libertad en filosofía, y reprocha que «este punto de vista [el principio kantiano de libertad] ha sido condenado por el concepto filosófico por cuanto ha producido en las mentes y en la realidad acontecimientos cuyo horror sólo tiene paralelo en la trivialidad de los pensamientos en los que se fundaban»[4], puesto que «los malentendidos acerca de ella tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa»[5]. Kant representa para Hegel el espacio donde localizar la paradoja y el escándalo por el cual se explica que la realización de la libertad haya acontecido como Terror. Hay algo sospechoso en el modo como el concepto de libertad es ahí construido que pide ser cuidadosamente revisado precisamente para neutralizar su deformación. Nuestro trabajo consistirá, de este modo, en reconstruir y recorrer los momentos fundamentales en los que Hegel despliega la lógica kantiana de la perversión por la cual el intento de realizar aquello que constituye lo más propio, que acontece en la revolución como impulso de la razón en el mundo, se trans-

[3] Ibíd., pág. 60 y sigs.; *Principios de la filosofía del derecho,* § 129.
[4] Ibíd., § 29, Obs.
[5] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* § 482, Nota.

forma gradualmente en un monstruo que «trae consigo la tiranía más terrorífica; un poder sin formas judiciales y cuya pena es sumamente sencilla: la muerte»[6].

1. EL PUNTO DE VISTA DE LA MORALIDAD

La paradoja detectada por Hegel existe, precisamente, porque la idea kantiana de libertad no es ningún *error,* ninguna *apariencia* de la que nos podemos deshacer cómodamente. En primer lugar, en un pasaje de la *Enciclopedia* leemos que «el efecto principal de la filosofía kantiana ha sido el de despertar la conciencia de esta interioridad suya», es decir, la producción del «principio de la independencia de la razón, de su absoluta autosuficiencia en ella misma», que es, en sí mismo, «el principio de la libertad»[7]. No obstante, el referente kantiano se hace especialmente visible a la hora de interpretar la arquitectónica del *Espíritu Objetivo*. La *Filosofía del Derecho* debe su articulación de la *libertad efectiva* como una serie pliegues o puntos de vista (Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad) al esfuerzo por reconstruir y superar una debilidad generada por la escisión efectuada por Kant en la *Metafísica de las Costumbres* entre Derecho y Moral[8]. Es aquí donde se introduce la distinción de una doble legislación reguladora de la esfera práctica. Ésta procede de la doble relación existente entre aquello que convierte mi acción en deber, es decir, la representación objetiva de mi acción como necesaria (la ley) con aquello que hace de esa representación el fundamento de determinación de la acción en lugar de cualquier otra, es decir, lo que hace que la ley sea querida (el móvil). En efecto, sostiene Kant, la misma acción obligatoria puede ser querida en virtud de dos móviles: o bien por la sola idea de deber, o bien también por otro tipo de fundamento patológico (la coacción externa). De este modo, lo hecho conforme al deber se deja contemplar desde una doble perspectiva: en primer lugar, desde el punto de vista de su concordancia con la ley; después, desde el punto de vista de las razones de la acción, es decir, del tipo de móvil que ha provocado la adopción de la ley como fundamento de determinación del arbitrio. La primera perspectiva cierra una esfera legislativa, la jurídica, caracterizada por su exterioridad. La segunda, una esfera moral, delimitada por la interioridad de la acción. La distinción no afecta, por tanto, al acto, sino a los motivos por los cuales la acción es realizada, esto es, a su componente subjetivo. No supone una multiplicación de los deberes, sino de los modos de obligación para con ellos. La acción es igualmente válida, pero de diferente manera (legal o moralmente).

Ahora bien, ¿qué le hace sospechar a Hegel que esta distinción kantiana, establecida de una manera que podríamos llamar fenomenológica, pue-

---

[6] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* pág. 695.
[7] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* § 60, Nota.
[8] Cfr. I. Kant, «Introducción» a *La Metafísica de las costumbres,* págs. 23-26.

da arrastrar como consecuencia implícita la lógica perversa que liga libertad y terror en el seno del mismo fenómeno revolucionario? La sospecha nace de la consideración de que la doble legislación no sólo genera dos instancias de la acción, sino también una pugna entre ambas por la soberanía; o, más bien, una especie de desequilibrio progresivo por el cual la libertad moral lucha por salir de la dimensión subjetiva, interna, buscando determinar conforme a su propio principio el plano reservado a la legislación jurídica. El impulso de la moralidad hacia el exterior provoca la ruptura del equilibrio entre las legislaciones, amenazando el orden constituido por la jurídica. La separación de moralidad y legalidad, la atribución a la moral de una legalidad autónoma, incluye un secreto peligro consistente en la elevación de lo moral a principio de la totalidad de la acción según leyes de la libertad, cuyo resultado es la supresión del Derecho. Es el cumplimiento de esta amenaza lo que Hegel descubre al reconstruir el punto de vista moral de la libertad[9].

El proyecto práctico kantiano puede definirse como la ecuación por la cual la idea de libertad (sí mismo) es ligada a la de bien (universalidad y objetividad) a través de un determinado uso práctico de la razón encarnado en un criterio de universalización (ley moral). Lo que hace irrenunciable esta ecuación es que hace bascular el concepto de bien sobre la producción de la unidad entre subjetividad y universalidad. Ahora bien, si Hegel afirma que se trata sólo de una perspectiva limitada y finita es, precisamente, porque lo hace emplazando la unidad en la interioridad de la subjetividad. Pone la universalidad como algo que se produce a través del trabajo de la subjetividad. La libertad moral expresa ante todo la idea de que lo universal, lo objetivo, encuentra su realidad en la interioridad del sujeto. Desde el punto de vista hegeliano, el paso decisivo de la construcción de esta ecuación, que se inicia, en la primera página de la *Fundamentación,* con la pregunta por *lo bueno sin restricción,* es la decisión de localizar eso bueno no en ninguna cosa externa, sino exclusivamente en la voluntad (como *buena voluntad),* es decir, en el poder de hacer del individuo.

El pliegue de la moralidad se construye sobre el eje trazado por el movimiento en el cual la voluntad subjetiva se iguala con esa otra voluntad definida como universal y objetiva. La ecuación kantiana es la fórmula capaz de hacer inteligible su coincidencia. El concepto de autodeterminación constituye el núcleo de este proceso de igualación por el cual la voluntad afectada sensiblemente puede decirse *buena,* es decir, absoluta e incondicionada. Éste

[9] Cfr. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* § 105-140. Y ello, por cierto, no para extirpar tal punto de vista. La radicalidad del problema kantiano nace precisamente del carácter absolutamente insuperable de la distinción entre la exterioridad de la acción y la interioridad de los motivos. No puede suprimirse la diferencia entre legalidad y moralidad. La protección de la esfera del derecho no puede nacer de la supresión de lo moral. La «solución» hegeliana, de la que no nos ocuparemos aquí, pasa, más bien, por la adición de una tercera esfera —la Eticidad— capaz de abrir el espacio en que ambas puedan ser conjugadas (el de las instituciones), de tal modo que la universalidad incorporada en los objetos —en la forma de leyes externas— resulte homogénea respecto de aquella otra anclada en la subjetividad —en la forma de conciencia moral.

consiste en un progresivo ejercicio de depuración de sus propios contenidos y, más en concreto, de sus fuentes de determinación. La depuración se efectúa a través de la introducción de un filtro (la ley moral) capaz de segregar todo contenido contingente (de extracción empírica) de la máxima de la acción. Su funcionamiento es, inicialmente, epistémico, como principio de no-contradicción. Es la simple forma de la legalidad la que establece aquello a lo que debe atenerse todo principio subjetivo de acción (máxima) para ganar una validez universal, para valer como ley y, por tanto, garantizar la coincidencia entre este contenido determinado y sensible y lo objetivo e incondicionado que define lo bueno sin restricción. Sin embargo, esta formalidad es tan potente que provoca la segregación de todo un orden completo de determinación de la voluntad: el de la inclinación (en virtud de su carácter empírico y, por tanto, contingente). Esta segregación es progresivamente intensificada hasta generar una quiebra entre razón y deseo por la cual, primero, es excluida la motivación propia de los imperativos hipotéticos en bloque, y, después, son identificadas las categorías de autolegislación y autonomía, cuyo efecto es la coincidencia entre el concepto de voluntad libre y la idea de bien. El último momento de este proceso purificador lo constituye la escisión entre autonomía y heteronomía, que produce la definición fundamental de la estructura de la voluntad: negativamente, como independencia de la causalidad natural; positivamente, como poder de autodonación de la ley.

La mirada hegeliana sobre este tejido conceptual repara no tanto en su capacidad para producir identidad entre subjetividad y universalidad, como en el hecho de que ésta se realiza mediante una exaltación de la subjetividad[10]. El éxito kantiano, reconocido por Hegel, consiste en forjar la coincidencia entre libertad y bien. Esto significa interpretar la acción moral de tal manera que *hacer lo bueno* no signifique actuar conforme a un mandamiento externo que me esclaviza, sino la ocasión en que puedo utilizar legítimamente el pronombre *yo*. La ley moral produce el milagro de que, de entre la multitud de cosas existentes en el mundo, una de ellas tenga el derecho de reclamarse autora de al menos parte de lo que le ocurre. Una de ellas puede dejar de utilizar las formas verbales pasivas, dejar de decir que «le pasan cosas» para decir que «soy yo el que hago cosas». Paradójicamente, eso ocurre precisamente en la medida en que menos coincide uno consigo mismo y más coincide con los otros, es decir, en que deja de lado su particularidad (su subjetividad) y se somete a lo universal que habita en todo hombre (su razón). Autodeterminarse significa que es uno mismo quien establece el contenido de sí mismo en su hacer, quien lo pone como límite para sí. Para ello, la voluntad no necesita de la exterioridad. Al contrario, supone una influencia inversa de la interioridad sobre la exterioridad. La universalidad es el efecto de la acción subjetiva por la cual la razón se implanta en el mundo, injertando un segundo modo de causalidad. Al hacer un uso práctico de la

[10] Cfr. ibíd., § 105-132.

razón, irrumpen en la exterioridad fines que le son absolutamente extraños (precisamente porque la naturaleza carece de fines —es mecanismo) porque provienen de una dimensión que quiebra la legalidad natural e introduce una legalidad de distinto orden —moral. Sin embargo, con el establecimiento de la frontera de lo que puede y debe ser querido, lo que acontece es la identidad del sujeto consigo mismo. Lo que es traído al mundo como fin en cada acción moral no es otra cosa que sí mismo. La voluntad, al querer lo universal, sólo quiere *ser sí mismo,* descubrirse como protagonista de lo que le ocurre. Aquello que es traído al mundo es *lo mío,* contiene mi subjetividad, el fin que yo mismo he puesto. Eso que es como mío es, a la vez, lo bueno, precisamente porque no es *mío* en ningún sentido subjetivo, contingente, sino por ser la universalidad de la razón que actúa a mi través y en la cual yo alcanzo mi identidad. Lo que traigo al mundo no es nada distinto a mi propia mismidad: sólo en la medida en que dejo que lo universal gobierne mi acción estoy conmigo mismo, soy libre y reconozco las cosas que acontecen como propias.

La forma que adquiere para el sujeto particular esta vivencia de la libertad es el deber. Su experiencia es la ocasión en que el sujeto asiste al movimiento de igualación de su subjetividad afectada y sensible respecto de la universalidad incondicionada. La exigencia incondicionada del cumplimiento expresa el modo de existencia de lo universal presente ante lo subjetivo: el momento en que el agente sabe que eso ahí representado (la ley) le exige ser traído necesariamente al mundo, a diferencia de todo el resto de contenidos de la voluntad que resultan meramente contingentes. De un lado, la ecuación dibujada entre razón, libertad y bien hace inteligible esta experiencia cotidiana sobre cierto tipo de contenidos que son vividos como necesarios por nuestro querer; y del otro, es esta experiencia cotidiana la que garantiza la realidad de la ecuación.

Ahora bien, el resultado de esta libertad moral, señala Hegel, es un nuevo derecho que revela la contingencia del Derecho existente. Un derecho que no tiene nada que ver con éste, porque se produce a la escala de la fuente de todo derecho; que no es de las cosas y su propiedad, de la universalidad encarnada en los objetos; que se postula como «supremo», que lo es «de la subjetividad», y que establece que «la voluntad es y reconoce sólo lo que es suyo»[11]; es decir, que legitima hacer solamente lo que cada subjetividad considera bueno en la medida en que es ahí donde se halla la instancia de determinación de lo universal. De este modo, el efecto del punto de vista moral es la exaltación del juicio del sujeto, en el cual se mide su intención subjetiva respecto del criterio de universalización, la elevación del acto en el que uno mismo determina el carácter necesario de su acción (al igualar el contenido interno a lo universal) al lugar del fundamento de todo derecho. La subjetividad, en cuanto *conciencia moral,* se postula como la única fuente capaz de determinar la necesidad de la acción, no sólo porque representa

[11] Ibíd., § 107.

el único medio para hacer coincidir mi acción conmigo mismo, sino también porque me hace coincidir a mí mismo inmediatamente con el bien. El reverso de esta elevación es, efectivamente, la devaluación del pliegue de la libertad constituido por el Derecho Abstracto, que pasa a ser algo derivado y contingente respecto del moral.

2. LA DEBILIDAD DE LA MORALIDAD

Los efectos perversos de esta exaltación de la subjetividad son desarrollados por Hegel a través de un largo rodeo cuyo primer y crucial tramo consiste en otra *fenomenología de la moralidad*. Una repetición del análisis kantiano desde las mismas dos preguntas que vertebran la propia *Crítica de la Razón Práctica* en una *Analítica* y una *Dialéctica:* primero, ¿puede la razón pura ser práctica?, y después, ¿es lógicamente posible la moralidad?[12].

Esta tarea nos desplaza hacia dos textos de la *Fenomenología*. La respuesta a la pregunta sobre el poder de la razón en su uso práctico se localiza en el pasaje dedicado a la *Razón Activa*[13]. Ocupa una posición paralela a la *Analítica* de la segunda crítica —el uso práctico de la razón—, deteniéndose fundamentalmente en el análisis del trabajo de determinación del imperativo. El examen hegeliano no busca objeciones externas, ni denuncia ciertas conclusiones incorrectas, sino que realiza la propia experiencia del uso práctico de la razón mediante la redescripción del acontecimiento efectivo que verifique la conclusión de que se trata de la encarnación de lo incondicionado en la acción.

El primer paso consiste en la descomposición del trabajo del imperativo en dos momentos constitutivos (paralelos a las instancias definidas en la *Crítica* bajo los epígrafes de «Ley fundamental de la razón pura práctica» y «Típica del juicio práctico», respectivamente)[14]: el primero, de ascensión desde la máxima subjetiva hacia la ley práctica, es denominado *razón que examina leyes;* el segundo, de descenso desde la ley práctica ya constituida hacia la determinación de la acción concreta, *razón legisladora*. La unidad de ambos expresa el arco total a través del cual la razón actúa como filtro por el cual lo incondicionado se traslada desde la simple universalidad e incondicionalidad abstracta hasta la acción concreta sujeta a la multiplicidad de sus condiciones.

El primer movimiento, de ascenso desde la máxima subjetiva hacia la ley práctica, se realiza en virtud de la potencia de la razón para establecerse como medida por la cual cualquier contenido del querer alcanza su identidad con la universalidad. Esta primera dimensión del juicio no pone el contenido del deber; solamente establece la adecuación de cualquier contenido

---

[12] Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica,* págs. 29-30, y págs. 137-140, respectivamente.

[13] Cfr. G. W. F. Hegel, «La razón legisladora» y «La razón que examina leyes», en *Fenomenología del espíritu,* págs. 246-255.

[14] Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica,* págs. 49-52 y 90-94, respectivamente.

originado en la subjetividad, es decir, desde la fuente de la inclinación, respecto de la universalidad. Para ello, la máxima es filtrada por la simple forma de la ley, es decir, bajo la mera estructura proposicional de lo universal. Su efecto es la depuración de todo contenido contingente de la intención concreta debido a su origen empírico y, por eso, no consiste tanto en *producir* lo incondicionado como en *revelarlo,* en expresar la independencia de ciertos contenidos respecto de las condiciones empíricas que lo originan, así como su anclaje en una dimensión diferente, la de la propia razón práctica.

La experiencia de este juicio le permite a Hegel establecer, sin embargo, una descripción bien distinta. Un contenido cualquiera, como el que expresa la máxima «tiene que haber propiedad», sirve para poner a prueba su funcionamiento. Lo que se constata es que, tanto el contenido «debe haber propiedad» como su opuesto («no debe haber propiedad»), valen como ley. Parece como si un contenido simple cualquiera se resistiera a funcionar según el mecanismo formal, lo que impediría la efectuación del propio juicio. O, por mejor decir, parece como si el contenido de la máxima operase a una escala a la que es inaccesible la simple formalidad de la ley. Ahora bien, esta incompatibilidad no resulta anecdótica. La produce el hecho de que el juicio opere precisamente a través del principio de no-contradicción. La filtración del contenido sensible por la ley universal consiste en una exposición del mismo al principio de no-contradicción. Sólo el mecanismo de la reducción al absurdo expone el carácter incondicionado de la acción. Por tanto, si el trabajo del imperativo se muestra ineficaz es precisamente porque ninguna posibilidad determinada es contradictoria en sí misma. Tanto si algo pertenece al primero que llegue y lo tome en propiedad, como si pertenecen todas las cosas a todos los hombres, como si son distribuidas según ciertas leyes, todas estas opciones constituyen posibilidades que son determinaciones simples y, por eso mismo, no contradictorias. Son pensamientos formales sobre los que la razón no puede juzgar. Ahora bien, toda realidad concreta se mueve a esa misma escala, no sólo la propiedad. ¿Es que es contradictorio no ir a una manifestación en pro de derechos civiles, o no ser amable con el vecino, o no dar dinero a los pobres? Ninguna de estas opciones suprime su objeto y, sin embargo, afectan decisivamente a la dimensión práctica. No son decidibles desde el uso del imperativo, pero son vitales para la realización de una vida buena. «Sería ciertamente algo bien extraño —concluye Hegel— que la tautología, el principio de contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, es decir, como algo totalmente indiferente hacia la verdad y la no-verdad, *debiera ser algo más* que esto respecto al conocimiento de la *verdad* práctica»[15].

¿Y qué pasa con el segundo movimiento, de descenso desde la ley práctica hasta la acción concreta? La interrupción del primero no supone la anulación de este segundo. Sólo demuestra la incapacidad de la razón para ele-

[15] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* pág. 252.

var a ley práctica un contenido subjetivo concreto. Ahora bien, nosotros vivimos la experiencia de ciertas leyes que exigen necesariamente su cumplimiento. Nos las habemos cotidianamente con leyes prácticas. Poseemos, no por efecto de la eficacia del imperativo, sino inmediatamente, lo que Hegel llama *certezas éticas inmediatas,* cuya estructura es análoga a la de la certeza sensible. En efecto, el tipo de saber proporcionado tanto por la experiencia del deber como por la experiencia sensible está caracterizado fundamentalmente por su inmediatez. El mismo modo de saber que acompaña a la intuición de la mesa ahí delante es el que proporciona la experiencia de deber que acompaña a ciertas leyes. El mismo tipo de evidencia que vivimos al intuir las cosas es descubierto en el plano moral. Nos topamos con ciertos saberes absolutos dentro de nosotros sobre lo que se puede y no se puede hacer. Vivimos como algo inmediatamente evidente (es decir, más allá de cualquier examen o mediación racional) leyes que dicen que «hay que decir la verdad», o que «hay que amar al prójimo como a uno mismo». Estos son contenidos universales que experimentamos inmediatamente como poseedores de un valor incondicionado. Lo que suprime la descripción del primer momento del juicio es la explicación de su aparición como efecto del poder de la razón práctica, pero no su existencia inmediata. Ahora bien, si perseguimos la experiencia de su aplicación, debe preguntarse de nuevo, ¿es que el segundo momento del juicio permite que estas leyes determinen la acción concreta?

La realización de esta experiencia descubre la existencia de ciertas condiciones que hacen insuficiente cualquier saber ético inmediato para la aplicación de la ley. Obviamente, sólo puedo decir la verdad si sé ya cuál es esa verdad, y sólo puedo hacer el bien por mi prójimo si sé ya lo que le conviene. El cumplimiento de la ley exige de un segundo saber, ya no inmediato, que incluye en su realización un elemento contingente, fortuito. No basta saber que debemos decir la verdad, o que debemos amar al prójimo como a nosotros mismos. Para actuar bien, es decir, para cumplir la ley, hace falta otro saber: sobre los medios para lograr tal fin, o sobre la ocasión propicia para ejecutar esa acción. Sin embargo, esta introducción de lo fortuito y condicionado en la acción concreta produce la disolución del propio contenido universal de la ley, es decir, de su carácter de *ley*. Puesto que no contienen nada que pueda ser traído inmediatamente a la realidad, su condición debe ser reducida a la del *precepto:* una máxima que enuncia un contenido ético inmediato, pero que se mantiene como mera universalidad formal inadecuada respecto de toda determinación que pretenda ser efectivamente realizada. De este modo, se interrumpe nuevamente el movimiento del juicio práctico kantiano en el momento en que la máxima ya universalizada, la ley práctica, se aplica en la acción concreta (es decir, en el de la «Típica del Juicio Práctico»). La «Analítica» es nuevamente cortocircuitada en el movimiento que debiera llevar desde la incondicionalidad de la ley práctica a la realización de la acción. La experiencia de lo incondicionado de ciertas máximas no representa más que la «pura forma de la universalidad», o lo que es lo mismo, la «tautología de la conciencia», un cierto saber que no tiene nada que ver con el contenido múltiple de lo efectivo, sino con la «esencia» o

«igualdad» de ese contenido consigo mismo en su vacuidad, en su pura indeterminación como mandato absoluto.

El resultado positivo de la repetición del análisis es la experiencia de la impotencia de la razón en la esfera práctica. De entre la multitud de materiales que incluye la «Analítica», Hegel se detiene precisamente en el examen del movimiento por el cual se supone que la razón efectúa su presión sobre la acción concreta y se introduce en el mundo; y bloqueando el funcionamiento del imperativo, arruina toda la filosofía práctica kantiana. El itinerario que lleva desde la pregunta por lo bueno sin restricción de la primera página de la *Fundamentación* hasta la formulación del concepto de *comunidad ética* en la Tercera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* queda interrumpido en su primer paso. A modo de bisturí, la redescripción hegeliana del juicio práctico corta su progreso en el momento mismo en que se explica el modo como la razón pura es práctica, neutralizando el concepto de «ley moral». Ahora bien, suprimir este concepto supone la destrucción de la totalidad del edificio kantiano. Si ahora se pregunta qué hace la razón práctica, hay que responder que nada, porque el principio de no-contradicción que regula su funcionamiento es completamente incapaz tanto de elevar la subjetividad a ley como de trasladar la incondicionalidad experimentada en ciertos contenidos a la determinación concreta de una acción.

Inevitablemente, este desmoronamiento afecta al propio *hecho* sobre el que se sostiene la totalidad del entramado —la experiencia del deber. Éste pasa a ser definido por Hegel como un saber absoluto que no sabe nada, es decir, como una certeza inmediata desligada de todo anclaje tanto en lo universal como en lo efectivo. Un saber que no nace de ningún principio incondicionado, y que tampoco puede alcanzar la realidad efectiva porque no logra traducirse a la multitud de condiciones de la acción. «Anteriormente —concluye Hegel— pusimos de relieve el punto de vista de la filosofía kantiana, porque al plantear la conformidad del deber con la razón representa una perspectiva elevada, pero ahora hay que poner al descubierto su carencia: la falta de toda articulación»[16].

El segundo momento del análisis hegeliano de la limitación del punto de vista moral afecta a la otra región del edificio kantiano, la *Dialéctica*. La sospecha apunta ahora a la simple posibilidad lógica del concepto de moralidad; en efecto, ¿qué tipo de realidad le corresponde, si es descrita como la realización del supremo bien en el mundo en la unidad de la virtud y la felicidad? ¿Es que resulta ni tan siquiera inteligible, o más bien su desarrollo nos conduce a un embrollo insoluble? Este problema es desarrollado en una sección posterior de la *Fenomenología,* titulada «El espíritu cierto de sí mismo: la moralidad»[17].

El núcleo de esta región es la antinomia que afecta al concepto kantiano de *bien supremo derivado,* y que Hegel reconstruye al hablar de la *concep-*

[16] G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho,* § 135.
[17] Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* pág. 351-368.

ción moral del mundo, descrita mediante tres notas: primero, un saber de nosotros mismos como conciencias libres, absolutamente independientes del mundo, aisladas consigo mismas en su libertad; después, un saber del mundo como naturaleza, es decir, como algo acabado, individual, un todo independiente de leyes particulares que determinan una trayectoria específica e indiferente respecto de nuestra autoconciencia; y finalmente, un saber de que la realidad de la moralidad exige que la relación entre nuestra conciencia y la naturaleza sea la de lo sustantivo y esencial respecto de lo inesencial y dependiente, que hace de la naturaleza algo permeable a nuestros fines morales. El dilema es, por tanto, el siguiente: ¿en qué medida es el mundo el lugar adecuado para la realización de la moralidad? ¿En qué medida la moralidad es algo destinado a ser?

La solución kantiana pasa por la introducción de tres postulados, los cuales constituirían la cúpula del edificio práctico. El análisis hegeliano consiste ahora en recorrer el movimiento lógico de estos postulados con el fin de comprobar si consiguen neutralizar la antinomia que les da lugar, o si más bien tienen por efecto el incremento de la propia contradicción y la dislocación del concepto de *concepción moral del mundo,* es decir, la destrucción de la propia moralidad. El primer nudo se halla en la experiencia de discordancia entre naturaleza y moralidad, como el conflicto entre dos realidades substantivas e independientes. La realidad de la moralidad exige, por contra, su unidad, haciendo de la naturaleza el espacio en que debe ganar consistencia el deber realizado en el acto moral. A pesar de que la indiferencia e inadecuación entre ambas es una experiencia, su armonía pide ser pensada como algo que necesariamente es aunque todavía no tenga realidad efectiva, precisamente como condición de posibilidad de la realidad de la propia moralidad. Este primer postulado no logra, sin embargo, resolver el conflicto, sino que más bien lo desplaza hacia otro plano: el de la interioridad del sujeto. Ahí se da una segunda experiencia de discordancia que expresa la fractura entre naturaleza y moralidad, no ya en la relación entre uno mismo y la exterioridad, sino dentro de sí. Una voluntad subjetiva se define por estar afectada sensiblemente, lo cual genera una doble vida: como voluntad sensible, donde rigen impulsos e inclinaciones; y como voluntad pura, donde gobierna la razón. Este desajuste exige un segundo postulado garante de la unidad entre sensibilidad y razón, es decir, de la capacidad del deber de desplazar a la sensibilidad como fuente de determinación de la acción. Sin embargo, la armonía de uno consigo mismo se define como una tarea inacabable, infinitamente aplazada. Su realización supondría la propia superación de la conciencia moral, la disolución de la diferencia entre sensibilidad y voluntad, la igualación de lo humano y lo santo. Tampoco el conflicto es aquí definitivamente resuelto, sino, una vez más, desplazado a un tercer plano donde se articula entre la conciencia moral y su realidad efectiva en la acción. La tercera experiencia de discordancia se produce ahora dentro de la doble dimensión de la experiencia del deber. Por un lado, la conciencia moral sólo reconoce como sagrado el deber puro y simple en su unidad incondicionada. Sin embargo, el deber que es efectivamente realizado en el mun-

do a través de la acción moral se caracteriza por su carácter múltiple. A pesar de que la acción sólo puede traer al mundo ciertos deberes concretos cada vez, y no ese deber uno incondicionado, la conciencia sólo reconoce a éste como sagrado. Esta desigualdad demanda una segunda conciencia por la cual sean santificados esos deberes múltiples, capaz de salvar la oposición entre la propia conciencia moral y su realidad efectiva y múltiple. Esa segunda conciencia es la de un *santo legislador del mundo* cuya acción es la consagración de cada deber determinado transfigurándolo en mandamientos.

El desarrollo del primer postulado (de la armonía moralidad-naturaleza) se realiza en un triple movimiento que incluye, cada uno, dos experiencias contradictorias. El primero contiene la experiencia de la inexistencia de la armonía entre moralidad y naturaleza (que el mundo no funciona según las leyes de la moral, sino más bien es un lugar lleno de crimen y horror), así como de que la acción moral constituye una ocasión en que esa armonía surge. De esta manera, su efecto es la afirmación de que la armonía no existe y existe a la vez. Esto genera un segundo paso dominado por la experiencia del carácter contingente y singular de toda acción efectiva, es decir, de su incapacidad para incluir en ella el bien supremo, a la escala de la totalidad del mundo y no a la de la acción singular. Esta oposición testimonia la nulidad de la acción efectiva frente a la realidad del fin final. Sin embargo, el paso siguiente efectúa la inversión de este movimiento. La acción moral es experimentada como substantiva en la medida en que su esencia es el deber puro. Cada acción representa un cumplimiento concreto del fin final absoluto, de tal modo que el puro deber encuentra su expresión en la naturaleza y la ley moral se convierte en ley natural. Sin embargo, esta aparente solución sólo prolonga y aumenta la contradicción, que llega ahora a la supresión de la propia moralidad. En efecto, si el mundo es moral, lo que desaparece es la acción moral, cuya estructura es la de una resistencia vencida. La identidad entre naturaleza y moralidad provoca la destrucción de la propia moralidad. En este sentido, la única conclusión del primer postulado es un galimatías devastador por el cual el fin absoluto es que la acción moral, que debe ser, no debe ser, porque si se da suprime la moralidad, que sólo es como superación de una resistencia.

El segundo postulado (de la sensibilidad), nacido del desplazamiento de la antinomia al interior del sujeto, se despliega igualmente en tres movimientos. El primero enfrenta el fin de la autoconciencia moral y la existencia de la sensibilidad. Aquélla persigue a la vez la supresión y la existencia de la sensibilidad: por un lado, en cuanto que su fin es ser pura, busca la cancelación de los fines nacidos de la sensibilidad; sin embargo, la sensibilidad que debe ser cancelada debe también existir: es precisamente aquello que debe ser superado por la moralidad, el término medio entre voluntad y efectividad. No obstante, una interpretación distinta de la relación entre razón y sensibilidad genera un nuevo desplazamiento. Según ésta, las inclinaciones no deben ser canceladas, sino sólo conformes a la razón. La acción moral nacería de una adecuación de la inclinación al fin moral. Sin embargo, este análisis vacía de contenido a la inclinación, lo cual deforma su realidad, que

es la de un orden legal propio definido precisamente por su relación de oposición a la moral. En efecto, es un contrasentido formular la moralidad como resorte de las inclinaciones. Su resultado es un tercer movimiento que postula la identidad entre voluntad sensible e inteligible en un infinito siempre distendido, lo cual expresa ya su propia imposibilidad: la moralidad surge del conflicto entre el fin moral y el fin de las inclinaciones. La conciencia moral efectiva es justamente un estado de no-perfección. Disfrazar este aplazamiento al infinito como un progreso hacia la perfección no oculta la imposibilidad de su realización. Por un lado, significaría encaminarse hacia la propia desaparición de la moralidad, en cuanto que ésta sólo es como superación de una resistencia. Por el otro, la idea de progreso incluiría la existencia de ciertos grados de magnitud de la moralidad, mientras que la moralidad es absoluta, no acepta grados en su realización. De este modo, el desarrollo del segundo postulado produce un bucle que retorna a la conclusión del primer postulado: lo importante no es la perfección moral, sino el estado intermedio: la no-moralidad, el régimen de la inmoralidad. La moralidad no tiene nada que ver con su realización. La felicidad es algo que acompaña indiferentemente tanto a la moralidad como a la inmoralidad. No existe ningún derecho a esperar la realización del bien supremo. Pero, a la vez, el estado de no-moralidad no tiene por efecto ningún reino de la injusticia. La imperfección de la conciencia moral efectiva acarrea más bien la destrucción de la distinción entre lo moral y lo inmoral, en una especie de igualación universal de la esfera práctica que diluye la distinción entre bien y mal.

El progresivo desplazamiento de este juego de contradicciones y deformaciones se cierra con el tercero de los postulados (del santo legislador moral). Su primer movimiento desarrolla la oposición entre nuestro saber de la moralidad efectivamente real como algo múltiple, lo que conduce a la diversidad de deberes morales, y el hecho de que nuestra conciencia moral sólo reconoce como santo el deber puro e indeterminado, frente al cual la multiplicidad de deberes resulta sólo algo inesencial y derivado. Era precisamente por la necesidad de una santificación de los deberes determinados por lo que se introducía una segunda conciencia moral, la del santo legislador. Sin embargo, un segundo paso nos presenta el carácter inaceptable para la conciencia moral de cualquier contenido que no venga consagrado por ella misma, pues sólo ella posee la ley para determinar lo que es fin en sí mismo. De este modo, la paradoja es nuevamente desarrollada en dos extremos: por un lado, si la moralidad es la conciencia moral efectiva, afectada y condicionada por la sensibilidad, es imperfecta. Pero si la moralidad es pensada como perfecta, se desliga de la naturaleza y la sensibilidad y resulta, por tanto, inexistente, una abstracción no consciente e irreal que anula su propio concepto. Si es efectiva, no es perfecta. Si es perfecta, no es.

Lo que expresa todo este juego de los postulados es, efectivamente, un «movimiento aturdidor»[18] de contradicciones y deformaciones, de presun-

[18] Ibíd., pág. 360.

tas soluciones que sólo desplazan y elevan la antinomia hasta el punto de destruir el propio concepto que se pretendía cimentar. En última instancia, lo que resulta desmantelado es el propio concepto de moralidad anclado en el de deber ser, el cual fija una distancia insuperable entre la región de lo que efectivamente es y un más allá de sí mismo indefinido e inalcanzable pero cuya substantividad se define por la supresión de eso que efectivamente es. Todo el trabajo de los postulados consistía en presentar la necesidad de la unidad de eso que había sido puesto precisamente como separado y opuesto en el momento mismo de su superación. Pero lo único que se obtiene es una unidad negativa, que aparece como un más allá de la realidad, un más allá que, sin embargo, exige ser en lugar de lo que efectivamente es y que, en virtud de esa exigencia, es en cuanto pensado. El desarrollo de las antinomias y sus postulados repiten incesantemente una sola experiencia: que la moralidad no es. Que lo que es, es lo no-moral. O, por decirlo de otro modo, que lo moral sólo es en el modo de la ausencia. Es esto lo que define su modo de existencia: una insuperable incapacidad para alcanzar el ser, su carácter de reverso o sombra, un sí mismo proyectado fuera de sí y puesto como infinito. El despliegue de los postulados en contradicciones sólo muestra la imposibilidad de pensar el deber ser como algo efectivo. Y, por eso mismo, la vacuidad de su definición. El artificio del entramado que mantiene en pie el edificio es descubierto precisamente en el instante en que la conciencia moral quiere tornarse efectiva, es decir, en que se pide que la moralidad toque el ser y constituya mundo a través de la acción. Es ahí cuando la antinomia, sujeta con los alfileres de los postulados, estalla en un monumental embrollo de contradicciones que sólo manifiestan su propia imposibilidad lógica, y cuya única identidad es la que acontece entre los conceptos de *bien en sí* y *nada*. La explosión de las contradicciones alojadas en el seno de cada postulado provoca la completa disolución del mundo moral al que Kant atribuía la objetividad de una «idea práctica»[19], reduciéndolo a la categoría de mera representación abstracta.

El resultado que proporciona este doble recorrido por las preguntas que abren los dos territorios de la segunda crítica es el reconocimiento de una doble limitación del punto de vista moral: primero, de la razón práctica, débil e infecunda, incapaz de producir la determinación de la acción; después, del propio concepto de bien supremo derivado (de la realidad de la moralidad), lógicamente imposible (irreal). Esta limitación es resumida por Hegel a través de una serie de expresiones que califican el punto de vista moral como un «vacío formalismo», y la ciencia moral, «una retórica acerca del *deber por el deber mismo*»[20]. Ahora bien, hasta este momento sólo ha sido demostrada la insuficiencia de esta esfera del Espíritu Objetivo, del mismo modo que ella surgía de la insuficiencia descubierta en la esfera del Derecho Abstracto. La secuencia lógica imprime como consecuencia un nuevo im-

[19] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 808/B 836.
[20] G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho,* § 135.

pulso hacia una esfera distinta capaz de superarla, capaz de construir un concepto de libertad que deje reconocer en la realidad efectiva la unidad entre lo subjetivo y lo universal. Esa esfera es, como sabemos, la de la Eticidad. Sin embargo, no es éste el único resultado, ni el que a nosotros nos interesa mostrar. Hay una segunda consecuencia puramente interna a esta esfera, que es la que establece el nexo con el fenómeno del terror, y que tiene que ver con los efectos que se producen cuando este punto de vista de la libertad pretende ser traído a la realidad. Porque estos se caracterizan por constituir una forma específica de mal. El análisis de este nuevo tramo nos lleva de vuelta desde las páginas de la *Fenomenología* a los parágrafos finales de la sección dedicada a la Moralidad en los *Principios de la filosofía del derecho*.

3. LO QUE EL PUNTO DE VISTA MORAL TRAE AL MUNDO: EL MAL

Hasta este momento, lo único que ha sido demostrado por Hegel es que el análisis kantiano no respeta el fenómeno que tematiza. Que existe una distorsión fundamental entre lo que parece que ocurre y lo que de hecho acontece cuando se piensa el punto de vista moral. Para ello ha dado dos pasos que se han movido en paralelo a los dos planos de la segunda crítica: por un lado, ha mostrado que la razón no genera nada a través de la ley moral; por el otro, ha mostrado el carácter lógicamente insostenible de la idea de mundo moral. Resta, sin embargo, dar una versión adecuada del fenómeno. Hay que responder aún, al menos, a dos preguntas: ¿cuál es la instancia de determinación de lo que nosotros tomamos por bien moral, si no lo es la razón?, y ¿qué es eso que efectivamente es traído al ser cuando nuestra acción busca realizar el bien moral?

Retomando el hilo suspendido al final del primer epígrafe, recordamos que la esfera de la moralidad ha sido caracterizada por articularse en torno a la figura de la voluntad subjetiva. A ésta se le atribuye el poder de autodeterminarse. Este poder dibuja un respecto específico de la idea de libertad, que se condensaba en un determinado derecho de la voluntad a reconocer exclusivamente eso que es *suyo*. Esto suyo, aquello que contiene a la propia subjetividad, que ella se pone como límite de sí misma, es su fin. Éste expresa la quiebra que define la moralidad como inquietud y desigualdad, es decir, como deber ser: una quiebra entre subjetividad y objetividad. La acción moral es, de este modo, definida como el movimiento que lleva a la igualación de la voluntad consigo misma, es decir, a trasladar y elevar la subjetividad al grado de la objetividad. Esa identidad define el bien moral, cuya presencia para la subjetividad es la de una exigencia de ser.

La destrucción del concepto de deber operada por el examen del punto de vista moral tiene como efecto una completa transfiguración de los elementos de este esquema. Una parte de la identidad en que consiste la idea de bien, el lado objetivo de la voluntad encarnado en el deber, es extirpada. Lo único que resta es el lado subjetivo, es decir, lo que Hegel denomina la

conciencia moral formal[21]. Tras eliminar el lado objetivo, lo que sobrevive es la absoluta certeza de sí misma desnuda y aislada, despojada de su anclaje en la dimensión objetiva del bien. La instancia de determinación de esa objetividad es eliminada, pero no su experiencia subjetiva. Yo sigo viviendo la experiencia de que hay algo que es incondicionado y absoluto, que hay algo que es bueno incondicionadamente en ciertas acciones y no en otras. Sin embargo, lo que ya no hay es una instancia externa a mí desde la que determinar objetivamente la validez de ese sentimiento. Lo que se ha desvanecido es el filtro de la ley moral. Sólo queda el yo, su experiencia de algo incondicionado y su derecho a reconocer exclusivamente lo que es suyo, es decir, a ser la única instancia de determinación de lo objetivo. Al definir la conciencia moral como la disposición a querer lo en y por sí bueno, se preserva la dimensión subjetiva de la estructura de la moralidad. Sin embargo, al suprimir el lado objetivo la vacía de todo contenido, reduciéndola a un ciego querer lo bueno. Al perder el anclaje en lo universal que emanaba del trabajo de la ley moral, la convicción subjetiva pasa a ser un andar a tientas. De esta manera, la redescripción no afecta al modo en que subjetivamente se experimenta lo bueno, sino al contenido bueno del acto. La voluntad subjetiva pierde el derecho a ser reconocida como la instancia de mediación por la que lo universal es introducido en el mundo.

El giro se opera a través de dos ejes. Por un lado, la conciencia moral continúa reclamando su derecho a constituirse en fuente absoluta de determinación de lo bueno. Sigue postulándose como regla y medida de lo universal. Sigue poseyendo un saber sobre lo bueno, sigue conteniendo una convicción que nace de su interioridad sobre lo que debe y no debe ser, sobre lo que es universal y objetivo y lo que no lo es. Por eso sigue reclamando su derecho a establecer lo bueno. Sin embargo, por el otro, el contenido de eso que yo considero bueno resulta suspendido por efecto de la separación entre la conciencia moral y la voluntad objetiva. Lo que hay que preguntarse ahora es si eso que ella sabe como bueno es efectivamente lo bueno, si la identidad entre subjetividad y objetividad que lo definía sigue dándose, o más bien lo único que subsiste de la estructura es la subjetividad que se atribuye el derecho de ocupar el espacio de lo objetivo y universal.

Esta pretensión de la conciencia moral encuentra serias dificultades. Lo objetivo, lo que es derecho y deber, no parece ser propiedad de un individuo particular, ni parece existir en la forma de un sentimiento, o de cualquier otro modo de saber subjetivo, sino más bien en la forma de leyes y principios, es decir, como formulaciones universales: no bajo la fórmula de un «yo pienso que... —no habría que matar, no habría que mentir», sino del «está prohibido matar» —o del bíblico «no matarás». Lo incondicionado no parece proceder de la exaltación de una convicción interna, impermeable a toda exterioridad, sino de un movimiento de igualación de esta subjetividad a otra cosa que está fuera de sí y que fija su medida. Este movimiento es pre-

[21] Cfr. ibíd., § 136 y sigs.

cisamente lo que se observa en la experiencia de todo juicio práctico. El examen de la verdad de su contenido opone, de un lado, la apelación exclusiva de la conciencia moral a sí misma y, de otro, la imagen que de sí misma proyecta como regla y medida de lo racional y objetivo. Del mismo modo que se oponen la opinión subjetiva y la ciencia, se oponen la conciencia moral interna y la objetividad moral desde el momento en que resulta extirpado el elemento objetivo (la voluntad) que constituía el eje sobre el que funcionaba la estructura del deber. Cuando desaparece este lado objetivo, lo único que resta es el puro saber subjetivo que se postula como única instancia de determinación del bien, la simple certeza de sí mismo, la convicción de que yo sé lo que es bueno, no ya para mí concreto e individual, sino en sí. No la ley, ni la contingencia de la exterioridad, sino mi posición subjetiva que es, a la vez, sin ninguna mediación, la posición en que se determina lo universal. Desaparecido el concepto de voluntad, lo único que queda es mi subjetividad que mantiene la ficción de seguir conteniendo la objetividad. Esta es la realidad que de hecho ocupa el lugar de la ley moral en la determinación del bien en la esfera de la moralidad.

Ahora bien, ¿cuál es la actividad efectiva de esta conciencia? Es decir, ¿qué es lo que de hecho acontece cuando, bajo la ficción de la estructura de la moralidad, es traída a la realidad esta subjetividad que quiere constituirse en medida y regla de lo objetivo? Eso que es ahí realizado, señala Hegel, es la «última y más abstrusa forma del mal por la cual éste se invierte en bien y el bien en mal»[22].

El análisis de la esfera de la moralidad ha revelado una inmensa ficción cuyo efecto es la usurpación por parte de la conciencia moral (formal) de la instancia de la objetividad. Al apropiarse del carácter incondicionado de lo bueno en sí, la subjetividad se viste las ropas de lo incondicionado y objetivo. Sin embargo, esta usurpación conlleva un peligroso efecto para lo exterior a ella, es decir, para la totalidad de lo que hay. Si ella se postula como lo incondicionado, lo otro de sí pasa a determinarse como lo contingente, lo condicionado y, en fin, lo nulo respecto de ella. Para la subjetividad que sólo reconoce como absoluto su propia determinación del bien, que se apropia del poder atribuido a la razón de juzgar y determinar desde su interioridad lo que es justo y bueno (una vez que se ha mostrado la ficción de este poder), lo existente carece de solidez. Lo que hay posee el carácter de lo configurable según sus fines, materia inconsistente que se disuelve en la medida en que permanece fuera de la instancia de lo absoluto e incondicionado que sólo ella representa. Ahora bien, eso existente devaluado frente a lo subjetivo exaltado no son sólo objetos de la naturaleza o enseres. Lo que resulta amenazado es la esfera completa que delimita otra figura del Espíritu Objetivo: el Derecho efectivamente existente articulador de un Estado. Lo que hay no es una mera configuración del mundo caprichosamente constituida, sino una configuración legal, esto es, un modo de ser de lo objetivo. La ac-

[22] Ibíd., § 140, Obs.

ción de esta subjetividad usurpadora de la instancia de lo incondicionado es, por tanto, una «disolución»[23]. Su exaltación sólo tiene por efecto la corrosión de la objetividad efectivamente existente, es decir, de la multitud de dispositivos objetivos en que está encarnado el espacio público, desde que se debe conducir por la derecha hasta que el asesinato conlleva una pena, desde que la justicia se imparte en ciertos edificios y según ciertos procedimientos hasta que los contratos deben ser respetados. La interioridad de la voluntad, que preserva la lógica ficticia del *deber ser* una vez que el concepto de voluntad ha sido extirpado, se transforma en un mecanismo destructor de esto universal ya existente. Por consiguiente, el producto específico de la conciencia moral (formal) es una forma específica de mal. No sólo no acierta a realizar el bien moral cuando lo pretende, sino que pone en peligro el bien existente en el modo de la exterioridad del derecho y el estado.

Si el bien se define como la identidad entre lo subjetivo y lo racional objetivo, el mal lo hace como su inversión, es decir, como la supresión de lo universal por lo particular. Su origen es presentado por Hegel como un *misterio*[24] que coincide con el propio carácter especulativo de la libertad, es decir, con la estructura del movimiento de superación del mecanismo que rige en la naturaleza. El bien y la libertad surgen de la decisión que deja de lado el principio de la inclinación para hacer valer lo universal como principio de determinación de la voluntad. Esto produce la constitución de nuestra conciencia como *interioridad* frente a una exterioridad que la condiciona sensiblemente. Es esta determinación sensible de la voluntad la que expresa un primer modo del mal, ése que Hegel denomina *en sí* o *por naturaleza,* consistente en la anteposición de la inclinación frente a lo universal como objetividad interior. Sin embargo, es esta misma estructura la que genera inmediatamente un segundo tipo de mal, al que llama *por su reflexión sobre sí*. Al determinarse como objetividad interior frente a lo contingente exterior, esta conciencia incluye a su vez la posibilidad de negación de la totalidad de la exterioridad, incluido lo universal encarnado en las instituciones y costumbres. Esta ambigüedad del mal es lo que le presta su carácter inextirpable *(radical,* decía Kant), y que se expresa en la tipología de sus formas: la objetivación de la interioridad nace de la necesidad de superar el principio de la inclinación, estructura por la cual es posible hablar de libertad; pero, a su vez, esta misma interioridad objetivada constituye una fuente del mal en cuanto productora de la disolución de la universalidad existente.

De este modo, la conciencia moral se caracteriza por alojar en su interior una paradoja que radica en la producción de una doble posibilidad: tanto de la elevación de la universalidad interior sobre lo particular, como de la supresión de lo universal exterior por la misma interioridad. El reconocimiento de la voluntad subjetiva como absoluta es la posibilidad idéntica tanto de la moralidad como de la forma suprema y última del mal por la

[23] Ibíd., § 138.

[24] El mismo *misterio,* por cierto, del que Kant habla al tematizar el fenómeno del mal radical en la Primera Parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

cual es producida la inversión de la relación entre bien y mal. Un principio tal que puede elevar a principio de determinación de la voluntad tanto lo universal como su particular opuesto, es decir, que puede erigir en suprema la superioridad de lo particular sobre lo universal (el mal). En este sentido, esta subjetividad que se postula como absoluta es definida por Hegel como un «estar siempre a punto de convertirse en el mal», manteniendo siempre abierta la posibilidad de sustituir inconscientemente lo universal objetivo externo por la particularidad interna. La tipología de sus manifestaciones apuntan a un solo efecto, que es, precisamente, el exterminio de toda objetividad ética, es decir, de la propia distinción entre bien y mal, objetivo y subjetivo, verdad y apariencia[25].

4. USO PRÁCTICO DE LA RAZÓN Y TERROR REVOLUCIONARIO

El concepto de *virtud* conecta esta fenomenología de la moralidad, que descubre el entramado de una ficción por la cual el bien se transforma en mal, y el fenómeno histórico-político del Terror Revolucionario. Su repetición en ambos territorios revela su identidad lógica, una fina ligadura que legitima la insistencia hegeliana en asociar *filosofía práctica kantiana* y *horror*. La estructura recogida en la *Filosofía del Derecho* bajo el concepto de *conciencia moral formal* es exactamente ésa que en la *Fenomenología* viene desarrollada bajo el concepto de *virtud*[26]. Su aparición, en este momento, se debe a que es bajo este término como, en las últimas páginas de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (y coincidiendo en sus rasgos fundamentales con la tematización realizada en el epígrafe de la *Fenomenología* titulado «La libertad absoluta y el terror») se reconstruye la figura histórica de esta fase de la revolución francesa como *reino de la virtud*. Esta repetición de la lógica kantiana produce un último desplazamiento del objeto temático. El punto de vista moral se ha recorrido hasta ahora en un plano teórico. Ahora, sin embargo, se trata de analizar qué tipo de mundo ha sido producido efectivamente por este principio.

El punto de partida es una distinción fundamental: a pesar de que sea la revolución la que dé lugar al terror, no deben confundirse ambos fenómenos. La revolución francesa participa del principio genérico a la totalidad de la modernidad, solo que a través de una realidad diferente. Este principio, desarrollado fundamentalmente gracias al fenómeno histórico de la Reforma, es el de la *libertad formal*. Que este principio fuera realizado en Francia a través de una revolución, y no mediante un proceso de reforma, lo achaca

[25] Un efecto que se hace especialmente visible en las dos últimas figuras de este tipo de mal: la transformación de la opinión subjetiva en regla del derecho y la ironía. Cfr., G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* § 140.

[26] Cfr. G. W. F. Hegel, «La virtud y el curso del mundo», en *Fenomenología del espíritu,* págs. 224-231.

Hegel a su condición católica. Los alemanes no hacen la revolución porque se encontraban ya «reconciliados con la realidad». Sin embargo, su diferente modo de realización no implica un diferente principio. Sólo mienta un diferente contexto. La específica situación francesa, que Hegel define como un «reino de la injusticia» y de «opresión», es lo que justifica el espíritu de descontento que culmina en la transformación violenta del régimen. A pesar de que la revolución define su realidad como violencia, la violencia, sin embargo, no constituye su esencia. Su origen histórico coincide con una multitud de casos históricos de rebelión de un pueblo ante su gobernante. No aporta ningún principio nuevo por sí misma: el derecho a la rebelión ya había sido reconocido en diversas ocasiones. Además, la irrupción de la violencia es debida a la falta de inteligencia política del gobernante, incapaz de anticipar la reforma desde el poder.

Si la revolución no coincide en su esencia con el terror, sino con el principio de la libertad, ¿qué es lo que provoca su torsión? ¿y qué otro principio concurre en el mismo proceso de tal manera que produce su giro específico? Existe entre la revolución francesa y todas las rebeliones históricas una diferencia esencial. A pesar de que su origen sea idéntico (el mismo «espíritu de descontento»), no lo es su objetivo. Por primera vez, aquello que pretende ser fundado no es el *principio de la felicidad* y el *bien del Estado*. La rebelión no tiene por objeto aniquilar una injusticia que permita la restauración del orden establecido. La quiebra del régimen se debe a la pretensión de fundar el Estado sobre un nuevo principio: el de la *libertad de la voluntad*. Es esta diferencia la que genera un tipo específico de violencia que no guarda paralelo con ningún uso político anterior. Lo que resulta iluminado por el punto de vista descubierto en el tratamiento de la moralidad es un nuevo modo específico y originario, una figura inédita de la misma determinada por su aparición dentro de un espacio político determinado por un fundamento radicalmente distinto. La esencia del Terror es un tipo de violencia definida por la irrupción de la interioridad en el espacio público, por la ocupación de la vida pública por parte de unos principios que le son extraños porque rigen en otra dimensión: los de la moralidad. El diagnóstico hegeliano afirma que el Terror es el resultado de la invasión del espacio público por la moralidad, cuyo resultado es una «violencia contra todo lo existente»[27].

En efecto, el Terror se define por la elevación del principio de la moralidad a fundamento del Estado. La moralidad, decíamos, se vertebra por el principio de autodeterminación de la voluntad como mecanismo de la igualación de la voluntad particular con la voluntad universal, esto es, que hace de la voluntad subjetiva el lugar en que se determina y acontece lo universal a través de la ley moral. Lo que produce la transformación del intento revolucionario por fundar la libertad en el régimen del Terror es precisamente la afirmación de este principio moral como fundamento de lo político. La consecuencia efectiva de esta operación es la constitución de un espacio pú-

[27] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* pág. 691.

blico donde la libertad brota de la supresión de la diferencia. La totalidad de las mediaciones en que se organiza una comunidad política resultan superfluas frente a la postulada identidad inmediata entre la subjetividad y lo universal. La *sociedad civil,* que se distribuye en una multiplicidad de poderes, estamentos, oficios y planos de acción del individuo quedan aniquilados ante esta evidencia de la libertad absoluta que hace coincidir inmediatamente al sujeto con la ley que gobierna la totalidad. La multiplicidad de instituciones que distribuyen y organizan la acción individual, lo que Hegel llama *masas espirituales,* aparecen como un elemento distorsionante de esta identidad y, por ello, innecesario. El individuo libre queda inmediatamente expuesto y desnudo ante la voluntad universal del Estado, puesto que ambos son lo mismo. Si el principio de lo universal reside en su interioridad, la totalidad de mecanismos que la sociedad civil incorpora para regular su acción concreta resultan prescindibles, torpes artificios que sólo estrangulan el despliegue inmediato de la libertad. La multitud de distinciones existentes entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, entre las clases, entre las profesiones, entre la familia y la sociedad civil, entre gobernante y gobernado, son súbitamente eliminadas gracias a la comunicación inmediata entre el sujeto y la ley. La existencia de un mecanismo que permite el contacto inmediato de cada subjetividad con lo universal válido para todos permite prescindir de todas ellas. Basta la desnudez del sujeto que sabe que en él se encuentra el principio de lo universal y que su bien coincide con el bien del Estado. De este modo, el espacio político produce un tipo de acción donde la totalidad se encuentra distribuida directamente en la multitud de individuos que lo constituyen. Dado que las estructuras mediadoras de la relación entre los individuos y el poder político son determinadas como simples aparatos artificiosos que obstruyen el limpio flujo de su identidad, y por tanto suprimibles, la acción de cada individuo pasa a constituirse en el lugar en que acontece la acción de la totalidad. La actividad del poder no debe recorrer ya la serie de filtros y mediaciones que lo aproximan progresivamente hasta su término en los individuos sino que, al contrario, encuentra su realidad directa en la acción misma de cada individuo que deja que su acción sea gobernada por los principios de la razón. Lo universal llega al mundo directamente en cada acto individual, sin necesidad de ninguna institución que medie y articule esas modificaciones.

Sin embargo, estas instancias mediadoras entre lo subjetivo y lo universal, que desde el punto de la libertad absoluta resultan superfluas, cumplen una función esencial: la de proteger al individuo de su propia desnudez ante la acción del poder político. Al reparar en este aspecto, Hegel reconoce que la efectividad exterior producida por este tipo de acción es sólo un *obrar negativo*[28].

La mayor parte de los actos se definen como un *obrar positivo,* esto es, como un movimiento de exteriorización, de objetivación de la subjetividad.

[28] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* pág. 346.

La intención que habita en el interior del individuo se solidifica en el mundo de los objetos, adquiere forma y determinación más allá de la realidad de los deseos, las esperanzas e ilusiones que lo motivan; por eso mismo, se realiza mediante su proyección en una multitud de mediaciones externas. Sin embargo, la estructura de la libertad revolucionaria suprime toda mediación. Nada queda fuera del sujeto que sabe en sí la universalidad. Pero por eso mismo, paradójicamente, ninguna objetividad puede ser producida. La acción queda condenada a los márgenes existentes entre las únicas dos entidades substantivas y, por ende, contrapuestas: la universalidad encarnada en un gobierno y la singularidad encarnada en la multitud de autoconciencias efectivas. Ninguna estructura media estas dos entidades absolutas, puesto que el mecanismo de la libertad establece su identidad. Ahora bien, lo que debe ser determinado es, precisamente, en qué puede consistir esa obra de lo universal en un espacio sin instituciones, sin estructuras de mediación. Es la acción resultante de esta desnudez del individuo ante lo universal encarnado en el gobierno lo que define lo propio del Terror. Porque ésta sólo produce *muerte*. Pero no la muerte en el modo históricamente producido en la lucha por el poder entre facciones, o en la guerra, sino una «muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla»[29]. «La única obra y el único acto de la libertad —dice Hegel— es la *muerte,* y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua»[30].

En efecto, en un espacio definido por la identidad entre lo universal encarnado en el gobierno y lo particular encarnado en la multitud de individuos, la única positividad de la acción del poder político consiste en la supresión de toda diferencia. Definidas las instituciones como lo superfluo, el trabajo de lo universal no puede ser alcanzado a través de su reforma. La acción del gobierno no puede dirigirse a la transformación de las mediaciones, sino que debe operar directamente sobre la materia de lo universal, es decir, la multitud de los individuos desprotegidos. Es a esta escala donde aparecen como categorías políticas revolucionarias fundamentales la *virtud* y el *vicio*. La interioridad desnuda e inmediata, la vida que queda más acá de los márgenes de la exterioridad de la acción, la que queda recogida en el plano de los fundamentos de determinación de la voluntad (de los móviles de la acción), se hace intratable desde cualquier otra categoría política. Estas están talladas para operar sobre la subjetividad objetivada ya en la acción, exteriorizada. El derecho no juzga intenciones, sino actos. Pero si la acción política se ejerce a la escala de la interioridad de las subjetividades, se exige la introducción de los conceptos morales en el espacio político. La voluntad subje-

[29] Ibíd., pág. 349.
[30] Ibíd., pág. 347.

tiva se transforma en el terreno de juego en que debe operar la acción del gobierno para realizar el bien común. Puesto que el punto de partida es la identidad entre cada subjetividad y la totalidad en virtud de su anclaje común en el principio de la moralidad, debería darse una fluidez dinámica en su movimiento, una armonía inmediata que hicieran innecesarias las mismas decisiones de gobierno, es decir, la supervivencia de esa mínima diferencia existente entre gobernante y gobernado. Puesto que el principio vale inmediatamente para cada individuo, sobra cualquier instancia diferenciada que tenga por tarea el gobierno de la totalidad.

Sin embargo, la armonía no sucede. El gobierno existe enfrente y separado de la multitud de individuos expuestos ante su acción inmediata. Y, sobre todo, existe porque los individuos introducen diferencias respecto a lo universal, oponen un querer que se resiste a su identidad, se resisten a coincidir inmediatamente con el bien común. La ficción del uso práctico de la razón se reproduce a esta escala en la ficción de la identidad entre gobierno y pueblo. Al contrario, lo que de hecho acontece en el proceso revolucionario es una multitud de individualidades aglutinadas bajo estructuras de partido. El triunfo de la facción queda enmascarado por la imagen revolucionaria del triunfo del pueblo sobre sí mismo, en una especie de movimiento homogéneo de la multitud de interioridades hacia su unificación en una voluntad universal. Esta identidad mítica habita sobre la supresión de la diferencia existente entre la individualidad triunfante y la multitud de individuos cuya voluntad resulta excluida. Lo que se camufla es precisamente la oposición de cualquier voluntad ante el gobierno al transformarla inmediatamente en *voluntad culpable*. Puesto que éste coincide plenamente con la voluntad universal efectiva, cualquier otra decisión, opinión, querer, resulta definido inmediatamente como *malo,* es decir, como *vicio* con el que no puede haber otro trato que su extinción. Puesto que el gobierno es inmediatamente lo universal, cualquier otra voluntad determinada queda excluida. Una vez que el plano de las instituciones ha sido suprimido, no queda margen para articular ninguna diferencia. La no coincidencia significa inmediatamente la perversidad. Oponer una resistencia al gobierno es ya abandonar las filas del pueblo, es decir, convertirse en *enemigo del pueblo*. Pero fuera del pueblo sólo se puede ser una alimaña, y a las alimañas se las mata.

El descenso al plano de la intención transforma la totalidad del espacio público. Alumbra un nuevo mecanismo que sustituye al Derecho. En efecto, los procedimientos jurídicos existen en el plano de la subjetividad exteriorizada, de los actos. Aquí, ese plano ha desaparecido, puesto que queda inmediatamente excluido de la realidad. Lo universal efectivo es ya el conglomerado de subjetividades encarnadas en un gobierno idéntico en esencia con el pueblo. La sustitución del Derecho por la Moral provoca la irrupción de una nueva y única categoría jurídica, la de *sospecha*. Al efectuar el gobierno, en cuanto voluntad universal existente, directamente su acción sobre la interioridad de las subjetividades, el carácter externo del acto adquiere igualmente el carácter de elemento superfluo. Que el individuo objetive o no su

intención resulta una simple anécdota. La no coincidencia a la escala de la *intención* constituye ya un delito contra la voluntad universal. Un delito que se define como *corrupción,* es decir, como deslealtad a la voluntad buena, a la virtud. Ahora bien, puesto que la intención permanece inaccesible a todo individuo distinto de uno mismo, el sospechoso se torna inmediatamente culpable, puesto que toda diferencia es ya delito. Ninguna distancia separa la sospecha de la culpa: ésta es la culminación del Terror. Todo individuo es sospechoso porque no importa la comisión del delito, sino la capacidad del gobierno para penetrar adecuadamente en el interior de cada subjetividad hasta adivinar adecuadamente la virtud de su intención.

«Los principios de estas revoluciones —dice Hegel— son principios de la razón; pero establecidos solamente en su abstracción y que por tanto resultaban fantásticos y polémicos frente a todo lo existente»[31]. Aquello que fue aprehendido teóricamente (en el pensamiento) y transformado en fin de la acción política era solamente la libertad en la forma de su inmediatez, es decir, como abstracción. Es esta forma abstracta la que, cuando busca ser trasladada a la realidad, resulta criminal. La singularidad efectiva expresa una resistencia. Los individuos persisten en su convicción de ser sí mismos singulares absolutamente puros y libres. La voluntad universal que alcanza realidad política logra existir sólo como abstracción. Pero esta abstracción tiene terribles consecuencias. El Estado constituido según tal principio repugna la diferencia. Esta es inmediatamente definida como negación de lo absoluto. El principio kantiano de la libertad, cuando funda una época, lo hace bajo este signo. La abstracción de lo universal, el bien en sí, no tiene nada positivo. No tiene ninguna determinación que traer al mundo. No puede configurar nada. Sólo puede suprimir la diferencia, exigir el sacrificio de la individualidad.

El fracaso de la revolución radica, de este modo, en la incapacidad teórica de captar que la libertad no se efectúa solamente en el plano moral, sino que también debe desenvolverse en el plano de las instituciones. La fundación de la libertad no tiene que ver solamente con la dimensión de la acción individual, sino con la de las instituciones que la hacen posible. Fracasa porque no sabe fundar las instituciones de la libertad, sino sólo la libertad moral, la cual, en el espacio público, sólo provoca el horror; el imperio de la virtud es el imperio del terror. Su lógica, la invasión de la esfera pública por las categorías de la moral en virtud de un ficticio mecanismo que postula la identidad inmediata de tres entidades separadas, *individuo, pueblo y gobierno,* es una lógica criminal. Su efecto real no es un espacio público libre sino, primero, la supresión de la multitud de mediaciones que regulan la interrelación entre estas instancias, es decir, las instituciones que encarnan el derecho; segundo, la exposición del individuo, en su desnudez pre-política, a la acción de un gobierno que opera a la escala de las intenciones; y, por último, la transformación del Estado en un sistema de aniquilación de la diferencia, esto es, en una máquina asesina cuyo método de trabajo es la destrucción de toda subjetividad diferenciada. La ocupación de la esfera

[31] G. W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia universal,* pág. 691.

política por las categorías morales no genera ninguna moralización de la política, sino la ruina de las instancias específicas del plano político, esas *masas espirituales* que vertebran y articulan el espacio público en un conjunto de pliegues y mediaciones que protegen la desnudez del individuo frente a la acción del gobernante. La obra que lo universal ejerce sobre lo singular sólo puede ser su cancelación, es decir, la negación de lo singular diferenciado de lo universal. Y esta negación de lo singular desprotegido sólo genera una acción pública incapaz de fundar nada permanente y duradero, porque su única eficacia es la aniquilación masiva.

La adopción de esta perspectiva nos ofrece, finalmente, un ángulo desde donde comprender la obsesión kantiana que domina el pensamiento hegeliano. La necesidad de producir un pliegue del concepto de libertad adecuado a su fundación política —que Hegel realiza en la esfera de la Eticidad— pone en juego algo más que una cuestión académica: el destino de una época marcada tanto por el anhelo de libertad como por la falta de sabiduría para realizarla. Deshacerse de los efectos perversos del pensamiento kantiano constituye el primer paso de esa tarea. Expresa la urgencia por liberarse de una posibilidad de mundo (el totalitarismo) que ha acompañado nuestra historia desde que, por primera vez, los hombres decidieron romper con un espacio público fundado en la fuerza de las tradiciones y poner su *comienzo y origen* exclusivamente en el *pensamiento*[32].

BIBLIOGRAFÍA

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal,* trad. cast. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1999.
— *Principios de la filosofia del derecho,* trad. cast. de J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999.
— *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* trad. cast. de R. Valls, Madrid, Alianza, 3.ª ed., 1999.
— *Fenomenología del espíritu,* trad. cast. de W. Roces, Madrid, FCE, 1993.
KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón,* tras. cast. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969.
— *Crítica de la razón pura,* trad. cast. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1993.
— *La Metafísica de las costumbres,* trad. cast. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994.
— *Crítica de la razón práctica,* trad. cast. de E. Miñana y M. García Morente, Salamanca, Sígueme, 1995.
— *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* tras. cast. de M. García Morente, Madrid, Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992.
RIEDEL, M., *Theorie und praxis in Denken Hegels: Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1965.
RIEDEL, M. (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie,* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975
RITTER, J., *Hegel und die französische Revolution,* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965.

[32] Ibíd., pág. 688.

Capitalismo e Ilustración.
La mancha pútrida y la astucia de la razón*

Carlos Fernández Liria

(Las páginas que siguen son la transcripción de una ponencia. Se han evitado repeticiones inútiles propias de la oralidad, pero hemos creído preferible conservar el tono original)

Ha llegado el momento de que los marxistas nos replanteemos nuestra relación con determinados conceptos claves de la tradición republicana, tales como el concepto mismo de Ciudadanía, o conceptos como Estado de Derecho o, incluso, Democracia. Por algún motivo, la tradición marxista se los dejó arrebatar, y además lo hizo feliz y contenta, regalando al enemigo el mejor trozo de la tarta del pensamiento de la Ilustración. Fue una decisión fatal, porque, de este modo, la tradición marxista y la tradición comunista (y los propios gobiernos de los países comunistas) se vieron en la tesitura de pensar y de poner en práctica algo mejor que eso que le habían regalado al enemigo, es decir, algo mejor que el concepto de Ciudadanía, algo mejor que el concepto de Estado de Derecho y algo mejor que la Democracia. Y claro, cuando intentas inventar la pólvora —y la pólvora ya hace mucho tiempo que está inventada— resulta que haces el ridículo y cuando haces el ridículo en política y en aventuras políticas con un gran trasfondo histórico detrás, haces el ridículo de una manera muy

* Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto *Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (HUM2006-04909), financiado por el MICINN y perteneciente al Plan Nacional de I + D.

sangrienta y políticamente muy desdichada, es decir, haces el ridículo con matanzas, y eso es algo muy grave. Se intentó inventar algo mejor que el concepto de Ciudadanía, se intentó inventar algo mejor que el concepto de Estado de derecho y se intentó inventar algo mejor que la Democracia. Por ejemplo: tenía que haber una democracia más auténtica que la democracia: la democracia proletaria. El Estado de Derecho no era más que una pura fantasmagoría burguesa. El concepto de ciudadanía (aunque Marx comenzaba todos sus discursos con la invocación «ciudadanos») fue sustituyéndose poco a poco en la tradición marxista por el concepto de «camarada». En lugar de buscar un régimen de ciudadanía, se intentó encontrar un sistema político o un sistema legislativo en el que los principios básicos de la ciudadanía (el *habeas corpus,* la independencia civil o la seguridad jurídica) no fueran ya necesarios, porque se suponía que todas esas garantías jurídicas propias del derecho constitucional vendrían garantizadas por otro camino, por algo así como una consistencia moral profunda de los ciudadanos, una «moral revolucionaria», unos «nuevos valores». La tradición marxista se embarcó en el proyecto de formar un *hombre nuevo,* una nueva personalidad moral. Se trataba de generar una especie de atleta moral, forjado en los valores de la solidaridad, de la cooperación, del antiindividualismo, del trabajo, del sacrificio por la patria, etc. Esto lo hicieron de distintas formas, quizás la forma menos patética es la forma guevarista; se intentó por una vía cristiana o por una vía muchísimo más dura, por el culto a la personalidad del líder, en el estalinismo, en el maoísmo, con la revolución cultural; en fin, se trataba en cualquier caso de construir una consistencia moral a la que no le hiciera falta el derecho, que no necesitara de las libertades ciudadanas, pues, por lo visto, se habría acertado con algo mejor que todo eso.

A mi entender este proyecto fue una verdadera catástrofe para la tradición marxista práctica y teórica. Se regalaban, así, al enemigo los mejores conceptos de la mejor Ilustración, de la mejor tradición republicana. Y, a cambio, en la tradición marxista se veían en la patética tesitura de tener que ser más listos que Kant, más listos que Robespierre, más listos que toda la historia de la filosofía en su conjunto. Y por supuesto lo único que se logró fue hacer inmensamente el ridículo y, no sólo el ridículo, pues por ese camino se tomaron decisiones muy sangrientas.

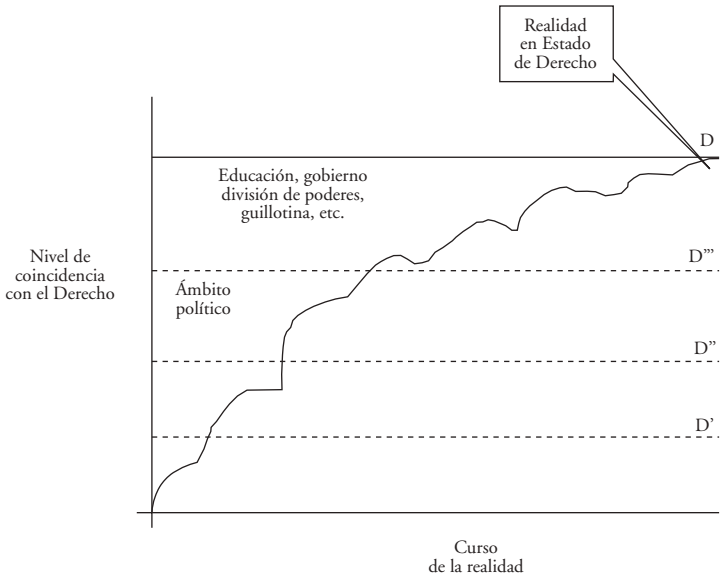
Habría que hacer más bien al revés: recuperar esos conceptos, exigir que nos sean devueltos. Exigir que dejen de mentir sobre ellos, que dejen de considerar la ficción de la ciudadanía bajo condiciones capitalistas como ciudadanía; que dejen de llamar «libre» al asalariado que depende enteramente de otro, porque una persona que depende de otro no es libre y por lo tanto no puede ser ciudadano en ningún sentido. Ni Rousseau, ni Locke, ni Kant habrían aceptado que el asalariado moderno pudiera ser considerado ciudadano. Sin independencia civil no hay ciudadanía que valga (por eso no eran partidarios del sufragio universal, precisamente). Luego, hay que exigir que se nos reconozca que solo bajo unas condiciones socialistas, o bajo unas condiciones anticapitalistas radicales, en unas

condiciones en las que las condiciones de existencia estén en manos de la ciudadanía, es posible hablar estrictamente de *ciudadanos*. Sólo bajo condiciones socialistas es posible establecer esa fórmula que nuestros líderes políticos tienen todo el día en los labios, esa fórmula con la que se escriben los editoriales de *El País,* de *La Vanguardia* y de todos nuestros periódicos, la fórmula del «Estado de derecho». El Estado de derecho es un concepto que nos pertenece, porque sólo bajo condiciones socialistas, sólo librándonos del capitalismo, el Derecho, a través de la instancia política, puede tomar la palabra en la arena de la economía. Todo lo contrario de nuestra situación real: el parlamento está secuestrado por instancias económicas, por intereses económicos que se negocian a sus espaldas. No estamos en «estado de derecho», estamos en «estado de mercado», vendidos al corporativismo económico privado.

¿Cómo nos han robado esos conceptos? ¿De dónde nos los han robado? Por supuesto, nos los han robado precisamente de donde los tenemos que buscar, de la tradición de la Ilustración. Por eso es que nos vimos de pronto abocados a intentar mejorar Ilustración, a intentar tener una idea mejor que la idea de Derecho, buscando una especie de más allá del derecho, de más allá de la ciudadanía, incluso de más allá de la libertad personal. No nos dábamos cuenta de que el Derecho era la forma de estar más allá de algo, más allá de la consistencia religiosa de la humanidad, con lo cual, más allá del derecho lo único que podía haber era otra vez, de nuevo, la consistencia religiosa de la humanidad. Stalin hizo la ·constitución más democrática del mundo» en una especie de «más allá del Derecho» y desembocó en el culto a la personalidad. Por encima del Derecho sólo había eso sobre lo que el Derecho se había levantado: la religión. Por encima no se encontró más que lo que había debajo: ese especie de puritanismo moral, voluntarista y militante en el que se sumió la población de los países del llamado «socialismo real». Y además, se pretendía que a mucha honra, porque se suponía que lo otro eran conceptos burgueses, individualistas, «formales», etcétera, etcétera. Hay que recuperar por tanto la tradición ilustrada y volver a reivindicar el concepto de república, el concepto de ciudadanía, de independencia civil, de seguridad jurídica, y decir que esos conceptos nos corresponden, que son propiedad precisamente de los anticapitalistas, porque somos perfectamente conscientes de que tales conceptos, bajo las condiciones capitalistas, no son más que una superchería. Este es el programa que tenemos por delante.

Voy a valerme de unos esquemas que no tienen otra función que la de ser un resumen gráfico del problema que con el que nos encontramos. Por supuesto no son auténticas gráficas, son sólo un apoyo para la imaginación que puede resultar más o menos útil para pensar.

El esquema más básico del modelo político ilustrado podría resumirse así:



La línea horizontal representa el estado del Derecho en el que se encuentra una realidad social. De lo que queda por debajo de esa línea no se puede decir que esté en «estado de derecho». Por aquí (D'), la mujer no tiene derecho al voto, por aquí (D"), hay esclavos, por aquí no hay seguridad jurídica (D'"), etc. La línea marcada en grueso (D), es algo así como la Constitución o los derechos humanos. Una sociedad que se encontrara en ese punto estaría, como suele decirse, «en estado de derecho». Sería una sociedad que encontraría su medida en la Ley, en el Derecho[1].

Ahora bien, para lograr ese objetivo, según el pensamiento de la Ilustración, era preciso que se dieran algunas condiciones. Para que la ley fuera la medida de la sociedad lo primero que había que hacer era quitar del lugar de la ley cualquier estorbo que pretendiera imponerse sobre ella. Así por ejemplo había un estorbo fundamental que la suplantaba: el rey. Ya dijo Platón que quien ocupe el lugar de las leyes debe ser condenado a muerte[2]. En

[1] En su formulación jacobina, esta idea quedó recogida en las siguientes palabras: «El pueblo francés, convencido de que el olvido o el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de las desgracias de la sociedad, han resuelto exponer, en una declaración solemne, estos derechos inalienables y sagrados, con el fin de que todos los ciudadanos puedan comparar sin cesar los actos del gobierno con el objetivo de toda institución social, no dejándose jamás oprimir ni envilecer por la tiranía; con el fin de que el pueblo tenga siempre delante de los ojos las bases de su libertad y de su felicidad; el magistrado la regla de sus deberes; el legislador el objeto de su misión» (Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1793).

[2] «Quien esclavice a las leyes entregándolas al poder de los hombres, quien haga que la ciudad se someta a una camarilla (...) debe ser declarado, naturalmente, como el enemigo más pe-

realidad este texto de Platón fue retomado casi idéntico en los artículos 27 y 35 de la constitución jacobina[3]. Ahora bien, había una persona que por definición estaba ocupando siempre el lugar de la ley: el rey. Si había rey, no había ley. Por eso, decía Saint Just que al rey había que matarlo rápido, sin juicio, que no se le podía juzgar con arreglo a la ley, pues no hay ley que valga mientras haya alguien usurpando su lugar.

En segundo lugar, por supuesto, para que una sociedad pudiera estar en «estado de derecho» era preciso hacer una gran labor política. En la gráfica vemos cómo el curso de la realidad no se aproxima al derecho más que por mediación de todo un ámbito político, en el cual, el pensamiento ilustrado no paró de ensayar distintas propuestas. Es el campo de juego de la instancia política y de la educación. Hay que inventar procedimientos para que el Estado logre intervenir el curso histórico de la sociedad hasta enderezarlo según las exigencias de la razón, de la ley, del derecho. Es obvio que para la Ilustración era la instancia política la que tenía que tensar la realidad hasta ponerla «en estado de derecho», hasta obligarla a coincidir con las exigencias de la Ley. En el punto que señala la flecha tendríamos, por fin, una realidad en «estado de derecho», que, en adelante, transcurriría paralela al Derecho.

Para conseguirlo, como decíamos, se tuvieron, desde el principio, ideas muy distintas. Rousseau pensaba que la razón tenía, ante todo, que *convencer* a la realidad, y a esa labor de convencimiento, se le llama, lógicamente, «educación». Por supuesto, que en seguida se descubrió que para tener éxito en eso de educar cabezas, a veces hacía falta cortar algunas, de modo, que la educación se continuaba de forma bastante natural con la guillotina. Eso dio bastante resultado durante algún tiempo, pero no demasiado. Había otras ideas en juego que fueron cuajando en los destinos políticos de la Ilustración: la división de poderes (para que la guillotina guillotinara con más justicia), la división del senado y el congreso, el tribunal constitucional, etc.

En esa aventura hiperjacobina que fueron las internacionales comunistas hubo una larga discusión al respecto. A Trotsky se le ocurrió que, teniendo en cuenta que lo que podríamos llamar derecho en condiciones de guerra era una cosa muy precaria (y Rusia estaba en guerra) no había otra manera de conseguir que la realidad obedeciera a la decisión legítima del partido legítimo (o como quiera llamarse a la instancia legítima que detentaba el poder legislativo), que militarizar a la población, militarizar los cauces de la vida la-

---

ligroso de la ciudad. (...) Cualquier hombre, pro insignificante que sea, denunciará al conspirador ante las autoridades, acusándolo de tramar un cambio político violento e ilegal; serán sus jueces los mismos que para los saqueadores de templos, y se seguirá en todo el mismo procedimiento judicial que para aquellos. Será condenado a muerte si el voto que prevalece es mayoritario» (Platón, Las Leyes, IX, 856b).

[3] «Art. 27: Que todo individuo que usurpe la soberanía sea de inmediato muerto por los hombres libres.» «Art. 35: Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es, para el pueblo y para cada porción del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes.»

boral, militarizar el trabajo y los sindicatos o algo así[4]. A Stalin se le ocurrió otra idea un poco mas tarde (aunque en esa ocasión votó en contra de Trotsky): hacer lo mismo que decía Trotsky, pero, en lugar de con militares, con policías. Si todo el área que en la gráfica está reservada a la política se cubre con policías, entonces es posible conseguir que la realidad coincida con lo que la instancia legítima ha decidido. A Mao se le ocurrió otra idea mejor: en lugar de poner muchísimos policías, poner muchísimos vecinos; que «todo el mundo vigile a todo el mundo», como si China pudiera convertirse en una inmensa corrala en la que llovieran las denuncias. El resultado fue una revolución «cultural» y los campos de «reeducación» maoísta. Eso era algo así como la vuelta a Rousseau, pero a lo bestia, sin guillotina, pero con campos de concentración y reeducación. Son muy distintas ideas que tienen consecuencias muy distintas... Por ejemplo, a Chávez, en Venezuela, se le ha ocurrido otra idea: lo que la instancia competente legisla actúa sobre la realidad mediante un procedimiento que, claro, no se lo podía permitir Trotsky: se trata, ni más ni menos, que de «comprar la realidad a precio de oro». Chávez puede nacionalizar la siderurgia porque tiene dinero para comprarla, porque tiene petróleo. Eso no lo podía hacer Allende, no lo podía hacer Trotsky. Chávez sí lo puede hacer, con el dinero del petróleo, y no es mal sistema éste, ya que te evitas tener que cortar muchas cabezas. Sin duda, Chávez ha evitado así una guerra civil en Venezuela. Podría haber nacionalizado SIDOR y haber sacado las cuentas como las sacaban algunos artículos muy graciosos del momento que se publicaron en Rebelión[5]: ¿Cuánto costó a sus propietarios SIDOR? ¿«X»? ¿Cuántos beneficios han tenido desde entonces? ¿«Y»? Pues se restan los beneficios de lo que costó y, al final, pues nada, todavía resulta que los capitalistas nos deben dinero. Esto quizás habría sido propio de un Fidel Castro, pero no fue lo que hizo Chávez. Las cuentas se sacaron —es de suponer— de una forma bastante más clásica: «¿cuántos beneficios está dando SIDOR? Pues me tienes que dar un monto de dinero tal que si lo invierto en Wall Street un poco al azar, me deporte los mismos beneficios».

---

[4] «Hay que decir a los obreros el lugar que deben ocupar, desplazándolos y dirigiéndolos como si fuesen soldados... La obligación de trabajar alcanza su más alto grado de intensidad durante la transición del capitalismo al socialismo... Los "desertores" del trabajo deberán ser incorporados a batallones disciplinarios enviados a campos de concentración» (...) "La militarización es impensable sin la militarización de los sindicatos como tales, sin el establecimiento de un régimen en el que cada trabajador se considere como un soldado del trabajo, que no puede disponer libremente de sí mismo; si recibe una orden de traslado, debe ejecutarla; si no la ejecuta será un desertor y castigado en consecuencia. ¿Y quién se cuidará de esto? El sindicato. El sindicato crea el nuevo régimen. Es la militarización de la clase obrera".» Estas son sus palabras en 1920, en el IX Congreso del Partido. Los razonamientos de Trotsky estremecen por su claridad y por su contundencia; ni siquiera se muerde la lengua al hacer una apología del trabajo forzado e incluso de la «utilidad» del esclavismo: «¿Es verdad, realmente, que el trabajo obligatorio es siempre improductivo?... Estamos ante el prejuicio liberal más lamentable y miserable: los rebaños de esclavos también eran productivos (...), el trabajo obligatorio de los esclavos fue en su tiempo un fenómeno progresista» (Textos citados en C. Bettelheim, *Las luchas de clases en la URSS. Primer Periodo (1917-1923),* Siglo XXI Editores, pág. 353).

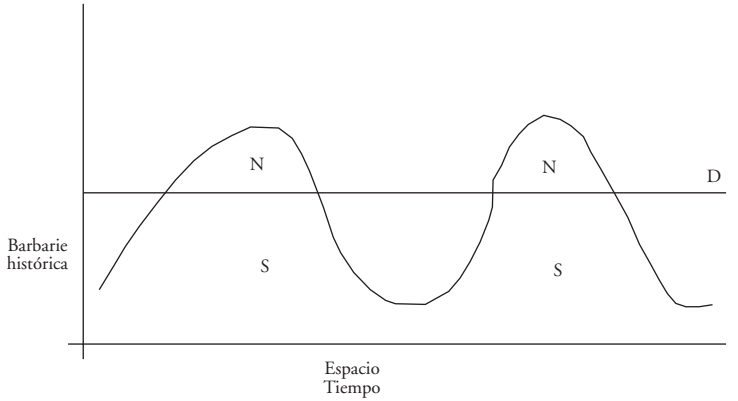
[5] Http://www.rebelion.org, cfr. artículos entre abril y junio de 2008 (búsqueda «sidor»).

Una fortuna, por supuesto. Lo mismo pasa con el Banco de Santander: si hay que comprarlo, se compra a su precio de mercado, no a su precio «real». Esto no es exactamente una «nacionalización», es una especie de «opa estatal», aunque, eso sí, con obligación de venta.

En resumen, hay muy distintas fórmulas para conseguir que la realidad obedezca al derecho, para lograr ponerla en «estado de derecho». Aquí hemos nombrado a Robespierre, a Rousseau, a Montesquieu, a Chávez, a Trotsky, a Stalin y a Mao... Se dirá que faltan, por ejemplo, Kelsen y su Tribunal Constitucional, pero por ahí va el segundo problema que quería plantear. Porque lo que ocurre normalmente con este esquema que tenemos delante es algo muy distinto a cuanto llevamos dicho.

Vamos a pasar a otro esquema que se parece mucho más a lo que ocurre normalmente en la realidad:

GRÁFICO 2



Aquí tenemos, como en el esquema anterior, la línea D, la línea del Derecho. Pero la cosa, ahora, es más realista. En lugar de una realidad que va obedeciendo a lo que manda la Ley y se va poco a poco aproximando al Derecho, lo que tenemos es una realidad... que no hace ni caso de lo que diga el Derecho. Por eso representamos el curso de la realidad con una línea al azar. Esta línea tampoco es puro azar, por supuesto: tiene que ver con la barbarie histórica que se es capaz de desplegar. Eso significa que el poder legislativo y el poder ejecutivo no pueden nada sobre la realidad (y que la realidad no hace ni caso al poder judicial, o, lo que es más habitual, que a ningún juez se le ocurriría siquiera meterse con nadie que tenga verdadero poder). Por ejemplo, cuando Zapatero intentó restringir de 12 a 8 los domingos que pueden abrir las grandes superficies comerciales (con la intención, se suponía, de proteger el pequeño comercio), Solbes, el ministro de Economía, dijo que eso no se podía hacer, que no era una propuesta «realis-

ta». Zapatero lo había prometido en su campaña electoral, pero fue imposible cumplirlo. El Parlamento no puede regular el horario de un centro comercial, porque, al parecer, eso sería una intrusión política en la arena de la economía que podría desatar verdaderas catástrofes económicas. Ya está la economía lo suficientemente en crisis como para que venga el Parlamento a meter sus zarpas en ella. A la economía, mejor, la dejamos en paz. A no ser que, claro, sea ella la que pida al Estado esto o lo otro, liquidez para solventar sus propias crisis o nuevos recortes salariales, por ejemplo. En todo caso, el poder legislativo debe estar al servicio del curso económico de la realidad, de ninguna manera tomar su mando con la pretensión (¿socialista? ¿estalinista?) de «planificarlo».

Pero, claro, si el Parlamento no puede regular el horario de apertura de un centro comercial, ¿qué puede hacer? ¿Puede regular el precio de la vivienda? ¿Repartir el trabajo para combatir el paro? ¿Puede cobrar una tasa a las transacciones financieras y destinar ese fondo a programas sociales, como pretende ATTAC? No, claro que no. Si no puede regular el horario de los centros comerciales, ¿cómo va a regular una sociedad? Eso que dice la gente es verdad: al final, da igual a quien votes, pues de todos modos, quien en realidad va a gobernar va a ser el ministro de Economía. Zapatero y Aznar parecen muy diferentes, pero Rodrigo Rato y Solbes no tanto. En cualquier caso, con Rato o con Solbes, el caso es que la economía es la economía y el Parlamento no tiene ahí nada que decir. Eso sí, si la economía tiene problemas, el Parlamento y el Gobierno, ya le inyectarán liquidez, ya legislaran o actuarán para «flexibilizar» el curso de la realidad y acomodarlo a las necesidades imperiosas de la economía. Ya no se trata de que la sociedad se acomode a las exigencias de la razón. Tampoco de consultar las razones de la ciudadanía. Se trata de que la sociedad «entre en razón», de que se pliegue a las razones de la economía. Lo que se trata no es de doblegar la realidad conforme al derecho, sino de que el derecho sea funcional a la realidad. No se trata de poner a la realidad en *estado de derecho,* sino *al derecho en estado de realidad,* es decir, al servicio de los grandes intereses económicos que pueden determinar el curso de las cosas.

Retomemos ahora la pregunta del principio: ¿por qué fue tan fácil que nos robaran los conceptos de «estado de derecho», de «democracia», de «ciudadanía»? La cosa puede intuirse muy bien si nos fijamos en la gráfica. Hay aquí una especie de ilusión óptica o de espejismo que es muy importante aclarar. Yo lo he llamado «el espejismo trascendental de nuestra mirada política» (por competir un poco con la pedantería al uso). Uno podría decir: bueno, puesto que hemos dicho el curso de la realidad no hace «ni caso» al derecho, pues entonces, aquí el derecho no pinta nada. ¿Borramos la línea del Derecho? ¡No! ¡De ninguna manera! El Derecho pinta muchísimo, pues genera una ilusión óptica de lo más interesante.

Lo vemos en la gráfica. Lo que ocurre es que la humanidad queda inmediatamente dividida en dos zonas totalmente distintas. Los que quedan aquí (N), en estos triángulos que quedan por encima del Derecho (podríamos decir que «al norte» del Derecho) y los que quedan aquí (S), «al sur del

Derecho». Ninguno de los dos está «en estado de derecho», pero son dos tipos de situación completamente distintas. Hay una zona del mundo que ha quedado «por encima del Derecho», en un lugar privilegiado de la realidad. La otra zona ha quedado por debajo. Podemos ejemplificar la cosa con países o con clases sociales.

¿Por qué, por ejemplo, Bélgica está aquí (N) y Burundi aquí (S)? Eso no tiene nada que ver con que la constitución belga esté muy bien hecha y la de Burundi, en cambio, tenga grandes defectos desde el punto de vista del derecho constitucional. No tiene nada que ver, por supuesto, con que en Bélgica tengan «educación para la ciudadanía» en los colegios y en Burundi, en cambio, no, de modo que los belgas se comporten según «valores constitucionales» y los de Burundi «como cafres». No, la cosa tiene que ver con la historia de Bélgica y la historia de Burundi. Es obvio que si Bélgica está aquí (N) y no aquí (S), es porque aquí abajo (S) hay diez millones de muertos en el Congo Belga, en el siglo XIX. Bélgica está donde está porque un genocidio la colocó ahí.

La cosa no tiene nada que ver con sus méritos en materia de «derecho constitucional». Pero lo cierto es que por aquí arriba, por el «norte», no se tiene la misma relación con el derecho que por aquí abajo, por el «sur». Por arriba, es verdad que no se hace «ni puto caso» al derecho, pero no se nota mucho, porque, en realidad, el derecho es poco menos que superfluo. Lo que tendría que traer el derecho, ya lo ha traído el propio curso histórico. Se trata, en definitiva, de lugares tan privilegiados que no se propondrían utilizar el poder legislativo más que para quedarse como estaban. Por eso se tiene la sensación de que «el Parlamento no sirve para nada». No tiene sentido pedir al Parlamento que nos dé lo que ya nos da nuestra situación privilegiada en el mercado. Eso sí, queda muy bien eso de celebrar como victorias del Derecho lo que no son sino privilegios del Mercado. Esto es —por volver con las pedanterías filosóficas— lo que podríamos llamar la «caradura trascendental» de nuestra mirada política. Que tenemos una jeta de cemento, vaya.

Así pues, en estos triángulos privilegiados del Norte observamos lo siguiente: que si se nos concede la libertad de reunión, la libertad de asociación, la libertad de prensa, la libertad de voto, votamos para quedarnos como estamos. No somos tontos, no vamos a votar para vivir como en Burundi. Votamos por seguir aquí y, como siempre vamos a votar por seguir aquí, porque no somos tontos, no hay ningún peligro de que salgamos por peteneras si se nos concede la libertad de voto. De este modo, podemos contarnos a nosotros mismos que vivimos en democracia, porque, al fin y al cabo, votamos estar aquí y estamos aquí. Podemos incluso sentir una gran sensación de libertad, y decirnos a nosotros mismos que si mañana decidiéramos estar en otro sitio, vivir de otra manera, tener otro tipo de economía o lo que fuera, podríamos perfectamente hacerlo. Sentimos que nuestra capacidad de decisión en democracia no tiene límites. ¿No estamos siempre donde queremos estar? ¿Quién tiene la culpa de que siempre votemos al PP o al PSOE, y por tanto, a Rato o a Solbes, cada vez más indistinguibles? Por

lo tanto: vivimos en un estado de derecho, nada ni nadie nos coarta. La realidad obedece al poder legislativo. Ahora bien, sabemos que la cosa es, en el fondo, muy diferente: lo que realmente ocurre es que el poder legislativo no le lleva jamás la contraria a la realidad. No lo hace, porque, aquí arriba, los votantes viven una realidad lo suficientemente privilegiada para que no les entren ganas de contradecirla.

A eso es a lo que llamamos «Estado de derecho». Es una forma de hablar, pero tiene un éxito formidable: «A mí nadie me dice lo que tengo que decir», me dijo una vez una periodista de *El País,* «jamás me ha llamado el director para corregirme un artículo». Claro, habría que contestar: por eso estás trabajando en *El País,* porque lo que tú dices coincide con su línea editorial, si no, ya estarías despedida, o mejor, ni siquiera habrías sido contratada. «A mí nadie me dice lo que tengo que votar», dicen algunos. ¿No? Podría hacerse un experimento. Imaginemos que el día anterior a las elecciones se corrompiese el cloro con el que se purifica el agua y se colara alguna bacteria alucinógena y toda la población al día siguiente votara una cosa rara, a algún partido de esos que se consideran de extrema izquierda. Imaginemos que entonces se decidiera que vamos a utilizar el derecho para cambiar ciertas cosas en lugar de para conservarlas como están. Por ejemplo, vamos a nacionalizar el Banco de Santander; pero no con una de esas opas estatales bolivarianas, no, lo vamos a nacionalizar exigiéndole una indemnización muy grande a Botín por una infinidad de daños y perjuicios que el fiscal general del estado denunciará en los tribunales. ¿Qué pasaría al día siguiente? No hace falta pensar mucho en una cosa tan absurda: cuarenta años de franquismo son la garantía de que la gente no va a cometer nuevamente el error que ya cometió en el 36. La gente en el 36 votó más o menos como si quisiera nacionalizar el Banco de Santander, y entonces Juan March se pagó de su bolsillo un golpe de Estado; es la «pedagogía del millón de muertos», según la feliz expresión de Santiago Alba[6]. Cada cuarenta años, matas a casi todo el mundo y luego dejas votar a los supervivientes. Y a eso lo llamas Estado de derecho: al paréntesis entre dos golpes de Estado, al periodo en el que la gente está lo suficientemente escarmentada para votar como dios manda.

Es la mejor forma de comprobar la impotencia y la nulidad del Derecho: cada vez que el Derecho ha decidido meterse donde no le llamaban, se ha dado un golpe de Estado y se ha acabado con el cuento ese del «Estado de Derecho». Como dijo Pinochet: habrá Estado de Derecho, mientras ganen las derechas. También si ganan las izquierdas, pero con tal de que apliquen programas de derechas. Si no, un golpe de Estado, un bloqueo, una guerra, corregirá la situación. Es lo que ha ocurrido cada vez que el Derecho ha pretendido cambiar el curso de la realidad perjudicando los intereses de las grandes corporaciones económicas. Lo que ha ocurrido entonces ha sido

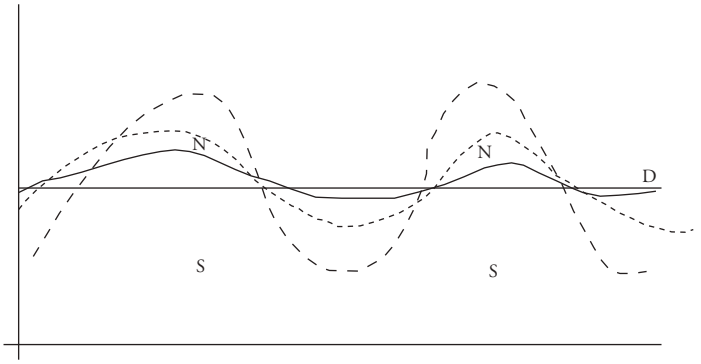
[6] Prólogo de Santiago Alba a: C. Fernández Liria y L. Alegre Zahonero, *Comprender Venezuela, pensar la democracia*.

que estas corporaciones han dicho que hasta ahí podríamos llegar, a que el Derecho pretendiera perjudicarlas. El Derecho existe, se permite que una realidad esté en «estado de derecho», mientras el Derecho no pretenda intervenir en la realidad. Se permite que haya libertades, mientras las libertades se conformen con lo que tienen y no pidan cambiar nada sustancial. Si no, se acabó todo ese cuento de las libertades.

Así pues, tenemos a la ciudadanía mundial dividida en dos zonas completamente distintas: aquellos a los que si se les concediera las libertades del derecho inmediatamente decidirían cambiar el lugar que les ha tocado y aquellos a los que si se les conceden todas esas libertades deciden sencillamente conservar sus privilegios y quedarse donde estaban (o en todo caso, tensar un poco más el Derecho para acrecentar aún más sus privilegios y subir un poco más «al norte» de la gráfica). Es muy fácil —como hacen todos los días los periodistas de *El País,* por ejemplo— plantar aquí (N) una bandera y decir: esto es el Estado de Derecho y, por aquí abajo, está el mundo en «vías de desarrollo».

Naturalmente, lo que se pretende es que, si se protege bien la coincidencia entre el derecho y la realidad, aquí arriba, en el Norte, poco a poco, esa coincidencia irá ganando terreno por aquí abajo, en el Sur. Como esta coincidencia entre Derecho y Realidad, no ha sido obra del Derecho, sino obra del Mercado, se supone que, dejando obrar al Mercado, estos países del Sur acabarán por desarrollarse hasta llegar a estar un día, como nosotros, en «estado de derecho». O sea: se pretende que la línea con la que hemos representado el curso de la realidad irá siendo cada vez menos pronunciada hasta coincidir con la línea del Derecho. Eso, por supuesto, siempre y cuando se deje a la realidad «seguir su curso libremente», sin «coacciones» ni «intervencionismos», es decir, según los consejos neoliberales del FMI y el BM. Algo así:

GRÁFICO 3



Por supuesto, esto es pura mitología. Por ese camino no se llega nunca a estar en «estado de derecho», sino en «estado de mercado». Y es el mercado el que ha colocado a unos países aquí (N) y a otros aquí (S) (o si se quiere, dependiendo de la perspectiva, a unas clases sociales aquí y a otras aquí). Lo que pasa es que a los que están arriba les parece que lo que les ha traído la historia ha sido el Derecho. Incluso, les llega a parecer, por una siniestra inversión, que es el Derecho el que explica su historia, y por lo tanto, sus privilegios históricos. Y ya, en el colmo del cinismo, desde aquí arriba se puede mandar a pasear por el mundo a toda una legión de expertos en derechos humanos o en derecho constitucional, para dar lecciones de democracia por aquí abajo, hasta que aprendan cómo deben hacerse las cosas.

Este es el cuento neoliberal que algunos llevan contando desde que se empezó a hablar de «países en vías de desarrollo». Un cuento que ya es imposible creerse. El resultado es conocido: aquí arriba —según el último informe de la ONU— 84 fortunas personales equivalen, aquí abajo, al producto interior bruto de todo China con sus mil doscientos millones de habitantes. Esta es la verdadera e incontestable obra del «desarrollo».

Pero retomemos el tema: el caso es que, mientras tanto, se produce la gran ilusión por la que se puede decir que ciertas cosas están en estado de derecho y ciertas no. Por cierto que, puestos a pensar un momento en eso de la tradición republicana, hay aquí algo sumamente curioso. ¿Qué pasaría si Kant viera esta gráfica que tenemos delante? De hecho, la ve. En su obra *La religión dentro de los límites de la razón,* localiza la situación que se da en estos triángulos de aquí (N). Es curioso que se refiera a esa situación llamándola «mancha pútrida de la humanidad» [*den faulen Fleck unserer Gattung*] *(Religion,* Ak. VI, 38). Relaciona eso con el concepto de pecado original. Pero lo más curioso es que al hablar de esa «mancha pútrida» habla todo el tiempo en términos de «astucia» o «perfidia» [*Tücke*]. Dice algo así como: «esa astucia cínica e hipócrita de los seres racionales, que cada vez que se encuentran en una situación en la que no necesitan hacer el mal, se creen buenos. Por lo visto, esto es el pecado original». Que «astutos» son los seres racionales ¿no? Mira qué listos que cada vez que se encuentran en una situación tan privilegiada (y por tanto, tan malvada, en realidad), que ni siquiera necesitan hacer el mal, ya se creen buenos.

Es muy interesante comprobar que exactamente la misma situación reaparece en las *Lecciones de filosofía de la Historia universal* de Hegel. Y Hegel ve ahí, en esos triángulos de la gráfica, nada más ni nada menos, que la «astucia de la razón» [*die List der Vernunft*][7], esto es, la punta de lanza del desarrollo del Estado de Derecho en el mundo. Lo que en Kant es la «mancha pútrida», en Hegel es la «astucia de la razón», la astucia que hará que coincidan finalmente la historia y la realidad en un Estado de Derecho. ¿Qué curioso verdad?, ¿Quién es el ilustrado? Kant. El otro, en cambio, es un «filósofo de la historia». En esos triángulos (N), ven dos cosas completamente distintas.

[7] *Lecciones de filosofía de la Historia universal,* pág. 97.

Hegel, además, se burla mucho, de nuestros escrúpulos «ilustrados». Porque, al fin y al cabo, nos dice, ¿Qué cuento es éste de la gráfica que hemos dibujado? ¿Quién decide esta línea a la que hemos llamado D, la línea del Derecho? ¿Quién la ha trazado así de recta y en ese sitio? 300 diputados, una asamblea constituyente, unas decenas de políticos... Tendrán muy buena cabeza, pero son cabezas finitas, al fin y al cabo. Nunca pueden movilizar en su cabeza todas las razones, todos los contextos. No pueden contextualizar hasta el final, y, después de todo ¿qué es razonar si no, precisamente, contextualizar (y, en último termino, contextualizar en la Totalidad)?[8]. Lo que tenemos en la Asamblea, en el Parlamento, siempre serán un puñado de razones discutiendo contra otro puñado de razones. Esto es un cuento chino, el resultado siempre será impotente con respecto a la realidad; la realidad es mucho más potente. Lo que esas cabecitas intentan hacer ahí, en el Parlamento, lo hace constantemente la realidad, *pero en serio:* llevar todos los contextos hasta sus últimas consecuencias, hacer que todas las cosas se acomoden con todas las otras cosas. Este es el trabajo de la Historia. ¿Cómo vas a comparar el intercambio de razones en el Parlamento con el intercambio de razones en el conjunto de la sociedad histórica? Cada vez que alguien decide, por ejemplo, comprar leche gallega en lugar de leche asturiana, está votando con muy buenas razones por una leche frente a la otra, está decidiendo el precio de una leche frente a la otra: esa es la verdadera democracia. El mercado trae la verdadera democracia.

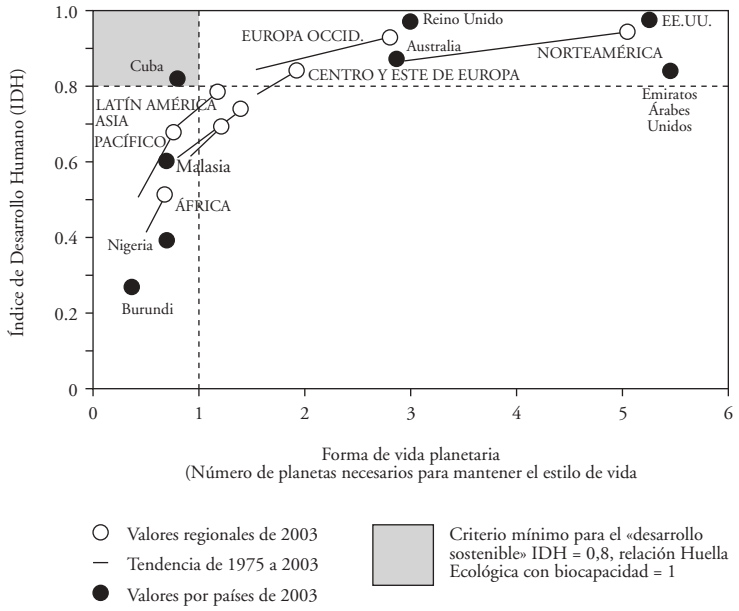
No es que Hegel diga eso. No llega a decir eso, pero —tras los descubrimientos de Marx— sabemos que, por ese camino, siempre se acaba por decir algo así. Para Hegel, el Derecho y el Estado no son la máxima autoridad. La Historia en su totalidad tiene más autoridad que el Derecho. Es cierto que, en Hegel, la voz de la totalidad la aporta la filosofía, no la Escuela de Chicago, pero, claro, eso es una tontería idealista. La filosofía puede decir misa, pero luego ocurre otra cosa y lo que ocurre tiene que ver con la Escuela de Chicago. Al final, siempre hay una democracia más verdadera que la democracia, ese es el asunto. La verdadera democracia nos la debe traer, no la cabecita de cuatro listos, de cuatro sabios metidos en el Parlamento, sino el contextualizarse de todas las razones de la sociedad, día a día, voto a voto, votando en los supermercados, ininterrumpidamente, y también en la vida entera, votando si se quiere ser esto, si se quiere ser lo otro..., esta es la verdadera democracia, la democracia mercantil que algún día harán que Derecho y Realidad coincidan. Por supuesto, esto incluso puede sonar bien, si te lo cuenta Hegel hablando de la «astucia de la razón». Si te lo cuenta la Escuela de Chicago, si te lo cuenta el neoliberalismo, si te lo cuentan los *neocons,* hablando de la «mano invisible» del mercado, ya suena peor.

El caso es que, de todos modos, la Gráfica 3 es imposible, entre otras cosas porque a la mano invisible en cuestión, la presente Adam Smith, Hegel o la Es-

[8] «Lo verdadero es el todo» [*das Wahre ist das Ganze*], «la esencia que se completa mediante su desarrollo» [*das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*], nos ha dicho Hegel en el *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu,* pág. 16.

cuela de Chicago, no le salen las cuentas, y, además, se puede demostrar que es imposible que le salgan. Como decía Eduardo Galeano, recordando a no sé qué torero: «lo que no puede ser, no puede ser y además es imposible». Ya hemos escarmentado bastante durante cinco décadas de vías de desarrollo. Lejos de desarrollarse así (Gráfico 3), el mundo ha acentuado hasta el delirio las diferencias del Gráfico 2. Pero es que, además, no sólo lo sabemos por experiencia. No hay más que sacar las cuentas. Para eso es muy útil la Gráfica siguiente:

Gráfico 4



Esta gráfica ya no es una broma, como las otras. Es el resumen de un estudio muy serio realizado por un equipo de investigadores de la Universidad de California, dirigido por Mathis Wackernagel, el inventor del concepto de «huella ecológica».

Resulta de lo más útil para acabar con ciertas respuestas hipócritas a la pregunta en cuestión: ¿de cuánto pueden dar de sí las vías del desarrollo?

La gráfica es muy fácil de entender:

El eje vertical representa el Índice de Desarrollo Humano (IDH), elaborado por Naciones Unidas para medir las condiciones de vida de los ciudadanos, tomando como indicadores la esperanza de vida al nacer, el nivel educativo y el PIB per cápita. El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) considera el IDH «alto» cuando es igual o superior a 0'8, estableciendo que, en caso contrario, los países no están «suficientemente

desarrollados». En el eje horizontal se mide la cantidad de planetas Tierra que sería preciso utilizar en el caso de que se generalizara a todo el mundo el nivel de consumo de un país dado. Wackernagel y su equipo hicieron los cálculos para 93 países entre 1975 y 2003. Los resultados son estremecedores y sorprendentes. Si, por ejemplo, se llegara a generalizar el estilo de vida de Burundi, nos sobraría aún más de la mitad del planeta. Pero Burundi está muy por debajo del nivel satisfactorio de desarrollo (0'3 de IDH). En cambio, Reino Unido, por ejemplo, tiene un excelente IDH. El problema es que, para conseguirlo, necesita consumir tantos recursos que, si su estilo de vida se generalizase, nos harían falta tres planetas Tierra. Estados Unidos tiene también buena nota en desarrollo humano; pero su «huella ecológica» es tal que harían falta más de cinco planetas para generalizar su estilo de vida.

Repasando el resto de los 93 países, se comprende que hay motivos para que el trabajo de Wackernagel se titule *El mundo suspende en desarrollo sostenible.* Como no hay más que un planeta Tierra, es obvio que sólo los países que se sitúen en el área coloreada de la gráfica (por encima de un 0'8 en IDH, sin sobrepasar el número 1 de planetas disponibles) tienen un desarrollo sostenible. Sólo los países comprendidos en esa área serían un modelo político a imitar, al menos para aquellos políticos que quieran conservar el mundo a medio plazo o que no estén dispuestos a defender su derecho (¿quizás racial, divino o histórico?) a vivir indefinidamente muy por encima del resto del mundo.

Ahora bien, ocurre que el área en cuestión está prácticamente vacía. Hay un solo país en el mundo que —por ahora al menos— tiene un desarrollo aceptable y sostenible a la vez: Cuba.

La cosa, por supuesto, da mucho que pensar. Para empezar, porque es fácil advertir que la mayor parte de los balseros cubanos huyeron y huyen del país buscando ese otro nivel de consumo que no puede ser generalizado sin destruir el planeta, es decir, reivindicando su derecho a ser tan globalmente irresponsables, criminales y suicidas como lo somos los consumidores estadounidenses o europeos. Tendríamos muy poca vergüenza, desde luego, si condenásemos la pretensión de los demás de imitar el modo como nosotros devoramos impunemente el planeta. Pero se reconocerá que la imagen mediática del asunto cambia de forma radical: de lo que realmente huyen es del consumo responsable en busca del Paraíso del consumo suicida y, por intereses estratégicos de acoso a Cuba, se les recibe como héroes de la Libertad en vez de cerrarles las puertas como se hace con quienes huyen de la miseria, por ejemplo, de Burundi (a quienes se trata como una plaga de la que hay que protegerse).

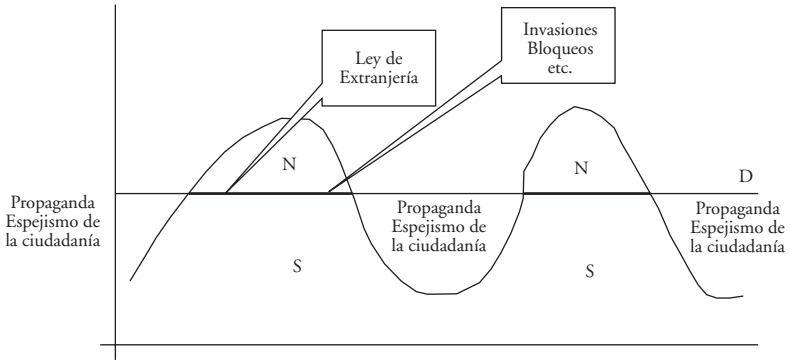
A nivel general, la cosa es mucho más interesante. Es muy significativo que el único país sostenible del mundo sea un país socialista. Suele ser un lugar común entre los economistas que el socialismo resultó ruinoso e ineficaz desde un punto de vista económico. Sorprende que, en un mundo como éste, la falta de competitividad pueda aún considerarse una acusación de peso. En términos de desarrollo sostenible, la economía socialista cubana parece ser máximamente competitiva. En términos de desarrollo suicida, no cabe duda, el capitalismo lo es mucho más.

El mayor reproche que se puede hacer al sistema capitalista es, precisamente, que es incapaz de detenerse e incapaz incluso de ralentizar la marcha. El capitalismo es un sistema preso de su propio impulso. El economista J. K. Galbraith decía que «entre los muchos modelos de lo que debería ser una buena sociedad, nadie ha propuesto jamás la rueda de la ardilla». Sin embargo, nos encontramos con que, aunque nadie lo haya propuesto, este absurdo parece haberse impuesto de hecho: en el capitalismo cada uno trata de imponerse a la competencia aumentando su productividad para no perder mercado pero, al encontrarse todos en la misma carrera, no llega nunca el momento en que pueda detenerse este aumento ininterrumpidamente creciente del ritmo productivo y de la consiguiente dilapidación de recursos.

Ante esta dinámica absurda, debemos exigir el derecho a pararnos. No podemos permitir que nuestros ministros de Economía nos sigan convenciendo de que «crecer» por debajo del 2 o 3 por 100 es catastrófico, y no podemos permitir que nuestros políticos sigan proponiendo como solución a los países pobres que imiten a los ricos. Es materialmente imposible. El planeta no da para tanto. Cuando proponen ese modelo saben que, en realidad, están defendiendo algo muy distinto: que nos encerremos en fortalezas, protegidos por vallas cada vez más altas, donde poder literalmente devorar el planeta sin que nadie nos moleste ni nos imite. Es nuestra solución final, un nuevo Auschwitz invertido en el que en lugar de encerrar a las víctimas, nos encerramos nosotros a salvo del arma de destrucción masiva más potente de la historia: el sistema económico internacional.

Y en efecto, el resultado de la «mancha pútrida de la humanidad» que observamos en la Gráfica 2, en los triángulos N, es un auténtico «Auschwitz invertido». Es lo que queda del esquema de la Ilustración bajo las condiciones capitalistas de producción. En la Gráfica 1 veíamos que el proyecto de la Ilustración consistía en obligar a la Realidad a ceñirse a las exigencias del Derecho por medio de la instancia política. Ahora bien, ¿qué queda de esa instancia política en el capitalismo? Lo podemos visualizar en la gráfica siguiente:

Gráfico 5



La instancia política ha quedado reducida a dos cometidos: la propaganda y la ley de extranjería (y en todo caso, las invasiones y bloqueos). Toda el área de discusión que en la Gráfica 1 separaba la educación de la guillotina, ahora resulta superflua. Ya no se trata, en realidad, de conseguir que el curso de la historia obedezca al Derecho. Lo que se trata es de conservar los privilegios que nos trae el curso histórico. Y para eso, naturalmente, hace falta una ley de extranjería. Si no, todo el Sur se nos metería aquí arriba, en el Norte. Y hace falta también otra cosa: propaganda. Propaganda capaz de abonar el espejismo por el cual podemos todos los días celebrar nuestros privilegios como si fueran obra de nuestro saber hacer ciudadano y constitucional, en lugar de ser resultado de nuestra posición privilegiada en el sistema económico internacional. Para eso hace falta todo un ejército de periodistas y de mercenarios intelectuales comiendo canapés. Hace falta convertir la «mancha pútrida» en la «astucia de la razón». Decir que vas a contar a Kant y contar a Hegel. Criticar una burda teodicea de un mal Hegel y accionar los resortes para una ingeniosa teodicea de un buen Hegel. Y mientras tanto, eso sí, comer muchos canapés.

Como las felices coincidencias entre la Historia y el Derecho (N) no tienen nada que ver con el Derecho, sino con la Historia, la defensa de los Estados de Derecho actuales no se hace profundizando en el Derecho, sino interviniendo en la Historia. A veces, bombardeando países, las más de las veces, sencillamente, haciendo leyes de extranjería y levantando muros y vallas. Por este procedimiento, Europa se ha convertido en una fortaleza, pero —he aquí el asunto— en una fortaleza *que pretende tener razón,* en la que los privilegios no se llaman privilegios, sino Derecho. Se trata, en realidad, de una nueva forma de racismo, más sutil que el racismo nazi de corte biologicista, pero cuyas consecuencias pueden ser aún más devastadoras.

Decir que, por ejemplo, Bruselas encarna las aspiraciones del Estado de Derecho no es menos «racista» que decir que las encarna la raza aria. ¿Qué más da que la coincidencia entre Razón y Realidad sea un privilegio genético o un privilegio histórico? En ninguno de los dos casos se trata de una obra de la razón o del derecho. Presentar como obra de la libertad o de la razón una realidad que el tiempo ha coagulado en la Historia, en nada difiere del intento de buscar la razón o la libertad entre los intersticios de un código genético. En cualquier caso se está confundiendo lo que no son sino coágulos del tiempo con obras de la libertad. Confundir sistemáticamente los privilegios con razones y derechos es puro racismo, sean estos privilegios históricos o genéticos. El resultado será siempre parecido. Para el racismo genético, Auschwitz. Para el racismo «histórico», ese Auschwitz al revés que son nuestras leyes de extranjería. Cuando se trata de someter al 80 por 100 de la población mundial a la solución final del sistema económico internacional, no compensan los campos de concentración. Sale mucho más barato encerrar los privilegios en una fortaleza inexpugnable y dejar que la historia siga ahí afuera con su obra genocida. Y así, igual que el nacionalsocialismo tuvo sus filósofos, el nuevo racismo contemporáneo también tiene los suyos. Andan por ahí, hablando sobre todo, de una cosa que inventó

Habermas y que se llama el «patriotismo constitucional». De Habermas a Adela Cortina o Savater, de Rorty a Villacañas, de Sartori a Mario Vargas Llosa, hay toda una legión de pensadores que, cada vez que hay que señalar un Estado de Derecho, señalan un Auschwitz invertido. ¡Esa es su agudeza visual! Siempre tienen muy buenos argumentos (porque tontos no son), pero tienen muy poco juicio. Y el Juicio es la facultad política por excelencia, ya lo sabemos. Esta podredumbre del juicio es la herencia del escepticismo postmoderno, que, ahora que vienen malos tiempos, ya empieza de nuevo a politizarse. Allí se esconde la auténtica fundamentación del nuevo racismo que se avecina, un racismo, que otros pensadores más agresivos y menos sutiles, como R. Kagan, B.-H. Lévy o Gabriel Albiac se encargan sencillamente de practicar. Pero el pensamiento *neocon* es sólo la vanguardia más agresiva. Detrás vienen los «patriotas constitucionales», legitimando los crímenes que los *neocon* se limitan a aplaudir.

La conclusión es muy clara. De ninguna manera puedes poner tus esperanzas en un esquema de pensamiento como el de la Gráfica 3. No, porque lo impide la finitud misma del planeta Tierra. Y así pues, ya no hay nada que discutir sobre si tenemos derecho o no de plantar la bandera del Estado de Derecho sobre los triángulos privilegiados (N) de la Gráfica 2, en los que el Derecho, sencillamente, es superfluo. Aunque se pretendiera que esos triángulos representan la punta de lanza de la astucia de la razón hegeliana, o la punta de lanza del desarrollo económico que nos traerá la libertad, como pretende el neoliberalismo, el panorama descrito por la Gráfica 4 desmiente por completo esas pretensiones. Esta Gráfica 2 no es algo así como el laboratorio de la Historia, en el que se puede contemplar cómo el Derecho se va imponiendo poco a poco sobre la Realidad, o cómo la Realidad va condensando cada vez más Derecho gracias al empuje del FMI y el BM (Gráfica 3). Es, solamente, el esquema de la mancha pútrida de la conciencia neoliberal. Y se basa en un presupuesto que es una mentira insostenible, como demuestra la gráfica de Wackernagel. Así pues, habrá que inventar otra cosa. Habrá que inventar «otro mundo posible». Y este es el asunto con el que hemos comenzado: mejor que no intentemos inventar lo que ya está inventado. Mejor no inventar un «hombre nuevo», ni un derecho nuevo, mejor no pretender ir mas allá del derecho y la ciudadanía. Todo eso está inventado ya: es la Ilustración. Lo hemos representado en la Gráfica 1. La instancia política tiene que reunirse y decir con claridad: tenemos un solo planeta, uno y solo uno; tenemos estos medios económicos. Y tenemos estas exigencias de la razón, algo así como la Declaración de derechos humanos. Ahora hay que decidir en qué va a consistir la esfera de la política. Hay que elegir entre la educación y la guillotina, la división de poderes, las opas estatales de Chávez, el tribunal constitucional de Kelsen, lo que sea, pero hay que buscar un medio político para que la Realidad siga un determinado cauce que sea compatible con la supervivencia de la humanidad y con las exigencias mínimas de la razón práctica (recogidas en los derechos humanos), es decir, con la felicidad, la libertad y la ciudadanía. No vamos a dejar de ser marxistas por eso. Pero sí que vamos a ser marxistas que se to-

men en serio el trabajo de la Ilustración. Como marxistas, no vamos a creernos el cuento de que la ciudadanía es compatible con el desarrollo capitalista. Pero nuestro enemigo es el capitalismo, no la ciudadanía.

BIBLIOGRAFÍA

BETTELHEIM, C., *Las luchas de clases en la URSS. Primer Periodo (1917-1923),* Siglo XXI Editores, 1977.

FERNÁNDEZ LIRIA, C. y ALEGRE ZAHONERO, L., *Comprender Venezuela, pensar la democracia,* Hondarribia, Editorial Hiru, 2006.

HEGEL G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke,* XII, Suhrkamp Verlag, Francfurt am Maim, 1969. *(Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal,* Madrid, AU, 1982.)

— *Phänomenologie des Geistes*. *Werke,* III, Suhrkamp Verlag, Francfurt am Maim, 1969. *(Fenomenología del Espíritu,* Madrid, FCE, 1978.)

KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Vernunft,* en *Kants Gesammelte Schriften,* Bd. VI, (Hrsg.) Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900ff. *(La religión dentro de los límites de la razón,* Madrid, Alianza, 1986.)

PLATÓN, *Las Leyes,* edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Antonio González Laso, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

WACKERNAGEL, M., *El mundo suspende en desarrollo sostenible.* http://hdr.undp.org/en/media/HD_Insights_September2009.pdf

Independencia civil y capitalismo. Sobre el sustrato republicano común a Kant y Marx*

Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero

No sostenemos desde luego nada muy original afirmando que esos peculiares «sujetos de derecho» que somos los humanos no podemos prescindir de un *cuerpo* como soporte de cualquier derecho y que, por lo tanto, hay siempre determinadas condiciones *previas* a que pueda hablarse de derecho o de ciudadanía que se refieren a la cuestión del sustento material y, en definitiva, a la cuestión de la *propiedad.*

Debemos ante todo recordar que la mejor tradición ilustrada consideró siempre la propiedad privada una condición de la ciudadanía[1]. Ciertamente, resulta fácil comprender las sólidas razones que llevaron a establecer esta

* Este artículo es una versión revisada y ampliada del artículo publicado en *Viento Sur* (núm. 100, enero de 2009, págs. 9-20) con el título «Capitalismo y Ciudadanía: la anomalía de las clases sociales». Ha sido realizado en el marco del Proyecto *Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (HUM2006-04909), financiado por el MICINN y perteneciente al Plan Nacional de I + D.

[1] En efecto, esta ineludible conexión entre propiedad y condición ciudadana cabe rastrearla desde el origen mismo de la tradición republicana. Tal como demuestra el profesor Doménech, «el *éthos* republicano antiguo (y en este punto, el derecho romano es sólo una expresión particularmente lúcida y perspicua del mismo), nunca desligó conceptualmente el problema, digamos, «abstracto» o «formal», de la persona jurídicamente libre o *sui iuris* (y de su capacidad para desarrollar virtudes cívicas), del problema, digamos «concreto», de las bases institucionales y materiales en que se asentaba su libertad, esto es, de la propiedad (mueble o, sobre todo, inmueble). Tampoco desligaron ambos problemas los fundadores del mundo político contemporáneo; nunca olvidaron su íntima conexión los revolucionarios norteamericanos ni los revolucionarios franceses.

conexión entre la propiedad y la autonomía ciudadana: sólo quien no depende del arbitrio de otro para garantizar su subsistencia (porque puede asegurarla *por sus propios medios)* puede considerarse verdaderamente independiente. Por el contrario, aquél cuya subsistencia misma depende de la *voluntad* de otro —es decir, de la *propiedad* de otro que puede hacer siempre lo que quiera con lo suyo— cabe decir que tiene su autonomía y, por lo tanto, todos sus derechos de ciudadanía *hipotecados.* Resulta fácil comprender, pues, cierto carácter irrenunciable de la *propiedad* para garantizar la independencia personal y, *por lo tanto,* la ciudadanía.

Así, Kant, en la *Metafísica de las costumbres,* establece como atributos de los *ciudadanos* (inseparables de su esencia como tal) no sólo la *libertad* legal y la *igualdad* civil, sino también «la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro». Del mismo modo, cuando en su texto «En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» establece los principios *a priori* en los que se funda el estado civil, además de «(1) la *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre»* y «(2) la *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito»,* establece «(3) la *independencia* de cada miembro de la *comunidad*, en cuanto *ciudadano»*[2]. Es además muy ilustrativo ver cómo Kant expone que la única cualidad exigida para considerar a alguien propiamente un ciudadano «es ésta[3]: que uno sea *su propio señor (sui iuris)* y, *por lo tanto (sn),* que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga»[4]. El asunto, en principio, no puede ser más claro: sin alguna *propiedad* con la que mantener ese soporte material de los derechos que es el propio cuerpo, uno no puede considerarse *dueño* o *señor* de sí mismo y, por lo tanto, no se dan las condiciones mínimas de la ciudadanía.

Ahora bien, al incluir «toda habilidad, oficio, arte o ciencia» como parte del concepto de «propiedad» capaz de proporcionar *independencia civil,* podría parecer que Kant abre la puerta a considerar también la *fuerza de trabajo* (en su estricto sentido marxista) una *propiedad* capaz de convertir a su dueño en ciudadano.

En efecto, el concepto marxista de «fuerza de trabajo» remite a ese último recurso para considerar «propietario» incluso a quien no posee nada ex-

---

[2] «1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen. 2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan. 3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers». I. Kant, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», Ak.-Ausg., VIII, 290. No podemos dejar de señalar aquí que, sin embargo, este principio no figura entre los principios de una constitución republicana que establece en su texto *Zum ewigen Frieden,* Ak.-Ausg., VIII, 349-350.

[3] Aparte, dice, «de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer)» (außer der natürlichen (daß es kein Kind, kein Weib sei), Ak.-Ausg., VIII, 295). Es evidente que esta «salvedad» bien merecería un extenso comentario. Sin embargo, dejamos muy a nuestro pesar esta cuestión al margen por no formar propiamente parte del argumento que desarrollamos aquí.

[4] «Die dazu erforderliche Qualität ist (...) die einzige: daß er sein eigener Herr *(sui iuris)* sei, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt», Ak.-Ausg., VIII, 295.

terior como suyo, apelando a esa posibilidad que aún tendría de vender en el mercado algo que, en definitiva, no dejaría de «pertenecerle»: la propia capacidad, habilidad y disposición a trabajar. Ciertamente, en el «mercado laboral» (o mercado de «fuerza de trabajo») no se compra más que el *derecho a utilizar* la capacidad de trabajo ajeno *como si fuese propia* y, por lo tanto, es un lugar en el que no hace falta ser propietario del *producto* de ningún proceso de trabajo (por ejemplo, de trigo o de zapatos resultado de algún proceso de producción anterior) para poder, de todos modos, negociar en nombre de alguna mercancía (en concreto de esa peculiar mercancía que es el consentimiento para que otro utilice la fuerza de trabajo propia). El concepto de «independencia civil» parece en principio remitir a la posesión como propio de algo exterior capaz de garantizar la subsistencia, pero al incorporar Kant esa alusión a «toda habilidad, oficio, arte o ciencia», podría pensarse que no encuentra inconveniente para considerar propietario (y, por lo tanto, independiente) a quien no tiene para vender más que esa peculiar mercancía que se compra en el «mercado laboral», es decir, podría parecer que acepta la posibilidad de llamar «propietario» incluso a quien, para decirlo con Marx, no tiene más que «su propio pellejo»[5] para llevar al mercado. Si esto fuese así, cabría incluir a Kant dentro de la tradición liberal (como en numerosas ocasiones se hace) y no más bien, como tratamos de defender aquí, dentro de esa tradición republicana que se caracteriza precisamente por negarse a desvincular el problema de la libertad de la cuestión de sus condiciones materiales de ejercicio.

Sin embargo, Kant se apresura de inmediato a impedir que se pueda producir esa confusión. En efecto, si se pudiese considerar técnicamente «propietario» a alguien que no tuviera absolutamente nada más que «su propio pellejo», entonces el concepto de independencia civil sencillamente no significaría nada. Al menos Kant es taxativo a este respecto: cuando incluye toda «habilidad, oficio, arte o ciencia» en el concepto de propiedad del que depende la independencia civil, deja claro que se refiere sólo a «que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo (sa), no por consentir que otros utilicen sus fuerzas (sn)*»[6]. La diferencia que de ningún modo admite supresión es la que separa «vender algo que es tuyo» (porque es *obra de tu trabajo)* y dejar que otros utilicen tus propias fuerzas (es decir, vender tu fuerza de trabajo). Hay, pues, un abismo insalvable para Kant entre *vender* los productos del propio trabajo (lo cual exige, desde luego, ser propietario de medios con los que trabajar) y *consentir* el uso de las propias fuerzas a cambio de dinero. De hecho, para Kant, esto último no puede siquiera ser considerado propiamente una *venta*. En efecto, para explicarlo, Kant introduce una nota en la que sostiene que «aquel que elabore un *opus* puede cederlo a otro mediante *venta*. Pero la *praestatio operae* no es una *venta.* El servidor do-

[5] «der seine eigne Haut», MEGA, II, 6, pág. 192.

[6] «daß er in den Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er anderen giebt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen», Ak.-Ausg., VIII, 295.

méstico, el dependiente de comercio, el jornalero e incluso el peluquero, son meros *operarii,* no *artífices*»[7]. Es decir, lo que no es admisible para Kant es confundir lo que hace «el que trueca el uso de sus fuerzas *(operam)*» y lo que hacen «los que truecan con otro su propiedad *(opus)*»[8].

En definitiva, intentar suprimir esa distancia que media entre vender *productos* del trabajo propio *(opus)* y ceder a cambio de dinero el uso de las propias *fuerzas (operam)* sería tanto como intentar suprimir la distancia que media entre *lo que es de uno* y *uno mismo,* o la diferencia entre *vender* algo que es propiedad de uno y *venderse (o alquilarse)* uno mismo.

Para Kant, pues, se trataría de una mera ficción jurídica el intento de representar como «propietario» incluso a quien no tiene más que sus propias fuerzas, considerando que (dado que esas «fuerzas propias» son suyas) siempre le resultará posible ganarse la vida «vendiendo algo suyo», a saber, vendiendo al menos el consentimiento para que *otros* utilicen *sus* fuerzas. Este modo de razonar sería considerado por Kant una mera argucia o incluso un simple juego de palabras: *quien no tiene nada* (más que, por decirlo con Marx, «su propio pellejo») *no es propietario*. En efecto, considera que la «propiedad» (de la que el propietario —*dominus*— debe poder siempre disponer a su antojo) sólo puede referirse a una *cosa* (hacia la que no quepa *obligación* alguna). Por ello, dice que «un hombre puede ser su propio dueño *(sui iuris),* pero no propietario *de sí mismo (sui dominus)* (no puede disponer de sí a su antojo), ni mucho menos, pues, de otros hombres»[9]. Pretender que alguien pueda ser llamado *propietario con independencia de si tiene o no algo exterior como suyo,* es una simple argucia que no puede sino generar confusión y, quizá, alguna ficción jurídica como, por ejemplo, la de considerar *propietarios,* y, por lo tanto, sujetos capaces de establecer relaciones contractuales libres, también a quienes carecen de todo medio de trabajo (y, por lo tanto, de subsistencia autónoma).

Contra este planteamiento republicano, es frecuente *imaginar* en Marx un enemigo *por principios* de la propiedad individual y, junto a ella, de la «independencia civil». Sin embargo, con lo que nos encontramos en el estudio de su obra es más bien con lo contrario. En efecto, Marx no sólo acepta por completo la validez y la radicalidad de distinciones como la que opo-

---

[7] «Derjenige, welcher ein *opus* verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die *praestatio operae* aber ist keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, selbst der Friseur sind bloß *operarii,* nicht *artifices»,* Ak.-Ausg., VIII, 295.

[8] «Estos últimos, en tanto que fabricantes, truecan con otro su propiedad *(opus);* el primero trueca el uso de sus fuerzas *(operam),* uso que cede a otro» «Der letztere als Gewerbtreibende verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen *(opus),* der erstere den Gebrauch seiner Kräfte den er einem Anderen bewilligt *(operam)»,* Ak-Ausg., VIII, 295.

[9] «daher ein Mensch sein eigener Herr *(sui iuris),* aber nicht Eigenthümer von sich selbst *(sui dominus)* (über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von anderen Menschen sein kann» *(Metaphysik der Sitten,* Ak.-Ausg., VI, 270) La razón por la que, para Kant, alguien no puede disponer de sí a su antojo (y, por lo tanto, no puede considerarse propietario de sí mismo y, por supuesto, mucho menos todavía propietario de otros hombres) es que cada uno es «responsable de la humanidad en su propia persona» (weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist), *Metaphysik der Sitten,* Ak.-Ausg., VI, 270.

ne la venta de *productos* del trabajo propio *(opus)* a la cesión a cambio de dinero del uso de las propias *fuerzas (operam)* sino que, en realidad, basa toda su crítica a la Economía política (y al capitalismo) en la confusión que, a su entender de un modo intencionado, ésta introduce respecto al anterior planteamiento republicano.

En efecto, en los dos últimos capítulos del Libro I de *El capital,* Marx pone de manifiesto que la clave para comprender el secreto del modo capitalista de producción consiste en comprender la radical oposición que hay entre la «propiedad privada capitalista» (que constituye el blanco de sus ataques) y la «propiedad privada que se funda en el trabajo personal». Tanto es así que el Libro I de *El capital* concluye condenando el modo capitalista de producción y de acumulación y, por tanto, también la propiedad privada capitalista, precisamente porque «presuponen el aniquilamiento de la propiedad privada que se funda en el trabajo propio, esto es, la expropiación del trabajador»[10]. De hecho, en *El capital,* es decir, en su «crítica de la economía política», resulta que el principal reproche que lanza Marx contra ésta es, precisamente, que «la economía política procura, por principio, mantener en pie la más agradable de las confusiones entre la *propiedad privada que se funda en el trabajo personal* y la *propiedad privada capitalista* —diametralmente contrapuesta— que se funda en el aniquilamiento de la primera»[11].

Del mismo modo, sus intervenciones políticas se centran contra el carácter *capitalista* de la propiedad *precisamente* porque presupone el *aniquilamiento de la propiedad* para la mayoría de la población. Así, por ejemplo, cuando en el *Manifiesto Comunista* Marx recuerda que «se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda la libertad, actividad e independencia individual», su respuesta a este reproche, desde luego, no es negar que la propiedad constituya en algún sentido la base de la libertad y la independencia individual. Por el contrario, Marx argumenta diciendo *que es el capital quien ha suprimido por completo esa propiedad*[12]. Lo intolerable para Marx no es pensar que la propiedad sea en algún sentido condición necesaria de la libertad y la independencia individual. Lo intolerable para Marx es intentar escamotear el hecho de que en la sociedad capitalista «la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros». Lo intolerable es que se reproche a los comunistas, en nombre del derecho de propiedad, el intento de suprimir una sociedad que «no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad»[13].

Otro asunto *enteramente distinto* en el planteamiento de Marx es que, tras el gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas operado por el capitalismo (al que consideraría absurdo renunciar), hagan con frecuencia falta las

[10] MEGA, II, 6, 692.
[11] MEGA, II, 6, pág. 683.
[12] MEW, 4, pág. 475.
[13] MEW, 4, pág. 477.

operaciones coordinadas de multitud de trabajadores para poner en operación *una sola unidad productiva* y, por lo tanto, *para lograr ese mismo objetivo de la independencia civil republicana* (es decir, para que la subsistencia de nadie pueda depender de la voluntad de otro particular), no valga ya en exclusiva el modelo de la pequeña propiedad individual sino que, por el contrario, se deban ensayar distintas posibilidades de propiedad colectiva. Los elementos fundamentales para comprender esta cuestión quedan muy bien ilustrados a nuestro entender en la discusión que se plantea entre G. K. Chesterton y B. Shaw a este respecto. En efecto, en esa discusión, Chesterton argumenta contra la propiedad colectiva de los medios de producción defendiendo la pequeña propiedad individual. Sin lugar a dudas, Chesterton fue el más implacable defensor de este principio republicano que conecta de un modo inseparable la libertad individual y la propiedad privada. No en vano, era fundador y Presidente de *La Liga Distribucionesta,* cuyo principal punto programático establecía que «La libertad personal será restaurada principalmente a través de una mejor Distribución de la Propiedad»[14]. No obstante, no dejaba de insistir en lo siguiente:

> Hemos dicho una y otra vez que apoyamos la nacionalización de las minas de carbón, no como un ejemplo representativo de lo que es la Distribución, sino en el reconocimiento sensato de que se trata de una excepción. La razón por la que hacemos una excepción es porque no es muy fácil ver cómo el principio de la propiedad personal de la riqueza puede ser aplicado[15].

Lo que intentamos sostener es que Marx, sencillamente, contestaría que hay bastantes más casos en los que es realmente difícil ver cómo puede aplicarse el principio de la propiedad individual de la riqueza. En efecto, a diferencia de la tierra (que se deja dividir de tal modo que cada una de las parcelas sigue siendo por sí misma una posible unidad de producción), un «trozo» separado de cualquier complejo industrial deja ya de ser en absoluto un medio de producción y se convierte, sin más, en un montón de chatarra. Ahora bien, que Marx amplíe notablemente el ámbito de lo que Chesterton admite como «excepción» (hasta el punto de diagnosticar que, en realidad, se trata más bien de la regla), no significa en absoluto que Marx se oponga *por principios* al planteamiento que sirve de base al modo de razonar de Chesterton y, en general, de toda la tradición republicana.

En cualquier caso, lo que Marx demuestra de un modo incontrovertible es que el modo capitalista de producción tiene como condición fundamental la expropiación generalizada de la población de sus condiciones de exis-

---

[14] *Manifiesto de La Liga Distribucionista,* en Revista *Archipiélago,* núm. 65, abril de 2005, pág. 108.

[15] «Debate entre G. K. Chesterton y Bernard Shaw, con Hilaire Belloc como moderador», en Revista *Archipiélago,* núm. 65, abril de 2005, pág. 120.

tencia (es decir, la destrucción de la «independencia civil» de la mayoría de la población) y, de este modo, toda la sociedad moderna se basa en la *ficción jurídica* de considerar *propietarios* —y, a partir de ahí, ciudadanos con suficiente autonomía para establecer contratos libremente consentidos en el mercado— incluso a aquellos que no poseen más que «su propio pellejo».

En efecto, Marx demuestra que la base sobre la que se levanta el modo de producción capitalista es la existencia de un mercado masivo de fuerza de trabajo y que el verdadero fundamento de éste es la abolición de la propiedad privada para la mayoría de la población. Ciertamente, demuestra que la «decisión» generalizada (y aparentemente espontánea) de trabajar *para otro* pasa a ser real sólo cuando se logra impedir toda posibilidad de trabajar *para uno mismo,* es decir, cuando se logra separar a la población de los medios de trabajo (fundamentalmente del acceso a la tierra). Conviene desde luego no perder de vista las enormes dosis de violencia que se pusieron en juego históricamente para llevar a cabo esta privación generalizada del acceso a la tierra. En efecto, el proceso de expulsión de los campesinos de las tierras que les habían proporcionado sustento durante innumerables generaciones es sin duda uno de los episodios más sangrientos de la historia universal[16].

Sólo entonces, es decir, una vez aniquilada la propiedad privada que se funda en el trabajo propio, puede ponerse en funcionamiento una dinámica capitalista de producción e intercambio. Para empezar, sólo entonces pasa a resultar posible que opere un mecanismo de explotación del trabajo ajeno allí donde, sin embargo, se establece a un nivel jurídico la libertad legal y la igualdad civil de todos los individuos. Ciertamente, en una situación en la que cada productor fuese *propietario* de sus medios de producción (y por lo tanto propietario de los resultados de su trabajo), no habría ningún motivo por el que alguien pudiera estar obligado a *entregar* una parte del producto de su trabajo a otro sujeto *jurídicamente igual*. Para que resultase posible la explotación del trabajo ajeno (es decir, para que unos individuos pudiesen apropiarse sin equivalente de parte de los resultados del trabajo de otros), sería necesario algún tipo de mecanismo jurídico que *privilegiase* a estamentos o castas. Así, por ejemplo, la obligación de trabajar gratuitamente en las tierras del señor feudal durante varios días a la semana o la obligación de entregarle una parte de la cosecha propia era algo que sólo se podía imponer sobre la base de un *ordenamiento jurídico* que estableciese la existencia de *estamentos privilegiados*. En efecto, no cabe esperar que el campesino feudal atendiese a esa obligación si le fuese reclamada por *un igual* en vez de por *su señor.*

Sin embargo, la cosa cambia por completo sobre la base de *la expropiación generalizada de los medios de producción.* Cuando el trabajo se realiza ya siempre mediante la venta por parte del trabajador del consentimiento para que «otro utilice sus fuerzas» (es decir, cuando se trabaja ya siempre con

[16] Sobre ese proceso histórico, resulta inestimable el análisis de Marx en los dos últimos capítulos del Libro I de *El capital,* así como el texto de K. Polanyi *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (véase bibliografía final).

unos medios de producción ajenos), *en ningún momento del proceso llegan los productores a ser propietarios de los resultados de su trabajo* y, por lo tanto, no ocurre nunca que tengan que *entregar* una *parte* a otro sin obtener nada a cambio (privilegio al que, en todo caso, no podría optar nadie que fuese reconocido como *jurídicamente igual).* Por el contrario, aquí los productores *ya han renunciado de antemano* a cualquier derecho sobre los resultados de su trabajo y, por lo tanto, no es en absoluto imprescindible que a un nivel jurídico se instaure un sistema de privilegios para que, de todas formas, sea posible que el *empleador* se apropie, sin entregar a cambio equivalente alguno, de una parte de las mercancías producidas por unos trabajadores a los que, por medio del salario, les ha comprado precisamente la renuncia *previa* a cualquier posible derecho sobre los productos de su trabajo.

Debemos notar que sólo sobre la base de la expropiación generalizada (es decir, sólo una vez suprimida la *posibilidad misma* de la "independencia civil" de la mayoría de la población)[17] es posible poner en operación la lógica capitalista de producción e intercambio, lógica que cabría, provisionalmente, comenzar definiendo como un sistema de *producción para* la obtención de beneficios.

Ciertamente, se trata de una lógica que tiene como rasgo diferencial más característico un ciclo de circulación que comienza adelantando cierta cantidad de dinero y concluye obteniendo una suma de dinero mayor. Corresponde a la lógica mercantil en general el ciclo que comienza con la venta de determinadas mercancías (M) para obtener dinero (D) y concluye con el uso de ese dinero para obtener otras mercancías (M'), es decir, M-D-M'. Pero el modo específicamente capitalista de circulación se caracteriza por la aparición, junto a ese ciclo, de otro específicamente distinto que toma como punto de partida el adelanto de dinero (D) con el objetivo de, mediante la compra y uso de determinadas mercancías (M), obtener de algún modo un beneficio por encima del dinero adelantado, es decir, D-M-D'.

Marx niega rotundamente que esa diferencia pueda *generarse en el terreno de la circulación*. En este terreno, todo el mundo puede intentar vender las mercancías propias, por ejemplo, un 10 por 100 por encima de lo que uno haya pagado por ellas. Sin embargo, sólo pueden ocurrir tres cosas: o bien que todo el mundo lo consiga (en cuyo caso sólo variaría el valor *nominal* de las mercancías, ya que sus relaciones mutuas de cambio, sus precios relativos, se mantendrían inalterados), o bien que sólo lo consigan algunos debido, por ejemplo, a un exceso de demanda o carencia de oferta de mercancías de un tipo determinado (en cuyo caso se trataría de una situación transitoria, pues cuando el sistema de producción mismo se basa en la búsqueda de la proporción de cambio más ventajosa, debe suponerse que

[17] No cabe decir que con la supresión del acceso a la tierra quedase suprimida la «independencia civil» sino sólo *su posibilidad,* pues lo primero implicaría sostener que, antes de la expropiación, sí se daba tal independencia (algo que, como es evidente, no se corresponde con ninguna realidad histórica pues, en efecto, el acceso a la tierra estaba íntegramente mediado por mecanismos de subordinación feudal).

acudirán nuevos productores a esos sectores excepcionalmente privilegiados), o bien que no lo consiga nadie (en cuyo caso, evidentemente, tampoco el terreno de la circulación podría explicar por sí mismo el ciclo que Marx trata de analizar). En efecto, el intercambio de mercancías en condiciones de libre competencia produce, si se hace abstracción de todas las posibles interferencias, un *intercambio de equivalentes*[18].

Ciertamente, para que cualquier transacción se realice es necesario que *ambas partes* se hayan puesto de acuerdo sobre la *equivalencia* de los términos del intercambio (pues, en caso contrario, siendo todos sujetos libres, quien se sintiese perjudicado perfectamente podría no acceder a realizarlo).

Por otro lado, *en el terreno de la producción,* evidentemente, siempre resulta posible *trabajar más* para conseguir obtener una parte mayor de la producción social. En efecto, resulta perfectamente compatible con los principios que corresponden a la idea de mercado la posibilidad de obtener dinero, e incluso acumularlo, mediante el elemental mecanismo de *trabajar* mucho y *gastar* poco, es decir, *realizar* más trabajo (propio) del que se retira del mercado mediante la compra (y consumo) de productos del trabajo ajeno. Sin embargo, *esto es en realidad todo lo contrario de lo que nombra Marx con el esquema D-M-D'.* Lo que este ciclo representa es, por el contrario, la posibilidad de, *sin más trabajo que el de adelantar determinada cantidad de riqueza* (bajo la forma de dinero), conseguir obtener una cantidad de riqueza mayor que la adelantada. En realidad, para que ese ciclo sea posible es necesario *encontrar algo exactamente análogo a trabajar más pero que, sin embargo, no cueste ningún trabajo* (sino sólo dinero). Y, evidentemente, ese efecto análogo a trabajar más pero que no cuesta más que dinero (en vez de trabajo) es lo que se logra con facilidad en el instante existe, precisamente, un *mercado de fuerza de trabajo.*

Ahora bien, la principal contribución de Marx al conocimiento de la sociedad moderna no es haber demostrado que el capitalismo (y la lógica de producción e intercambio que le corresponde) tiene como primera condición fundamental la abolición de la «independencia civil» de la mayoría de la población (es decir, la expropiación generalizada de los medios de trabajo y subsistencia). La principal contribución de Marx consiste en el análisis del mecanismo que se dispara en el instante se cumple esa condición fundamental y se pone en funcionamiento la dinámica capitalista. Y su principal

---

[18] «Por tanto, en la medida en que la circulación de la mercancía no trae consigo más que un *cambio formal* de su valor, trae consigo, siempre y cuando el fenómeno se opere sin interferencias, un *intercambio de equivalentes*» («Sofern also die Cirkulation der Waare nur einen *Formwechsel* ihres Werths bedingt, bedingt sie, wenn das Phänomen rein vorgeht, *Austausch von Aequivalenten»),* MEGA, II, 6, pág. 175. «Si se intercambian mercancías, o mercancías y dinero, de valor de cambio igual, y por lo tanto *equivalentes,* es obvio que nadie saca más valor de la circulación que el que arrojó en ella. No tiene lugar, pues, ninguna formación de plusvalor» («Werden Waaren oder Waaren und Geld von gleichem Tauschwerth, also *Aequivalente* ausgetauscht, so zieht offenbar keiner mehr Werth aus der Cirkulation heraus als er in sie hineinwirft. Es findet dann keine Bildung von Mehrwerth Statt»), MEGA, II, 6, pág. 177.

conclusión es que se trata de una dinámica gobernada por unas leyes autónomas y carentes de toda finalidad.

En efecto, desde el punto de vista del consumo, en la lógica que rige el ciclo M-D-M es posible sin duda localizar un fin externo (a saber, la satisfacción de alguna necesidad humana) y, por lo tanto, es posible fijar el *término de cada proceso* (a saber, la utilización o el consumo de un determinado valor de uso). Sin embargo, en el ciclo D-M-D', el «motivo impulsor» y el «objetivo determinante» es sólo la proporción de cambio, es decir, sólo se trata de aumentar la magnitud de una determinada cantidad de dinero, el poder de cambio de un determinado valor de cambio y, por tanto, se trata de un movimiento que no tiene por qué conocer ningún fin[19].

Desde el punto de vista de la producción, cabe esperar de un proceso de trabajo que esté orientado hacia el descanso, es decir, que se trabaje *para* lograr la riqueza que permita descansar. Sin embargo, desde el interior de la lógica capitalista eso de «trabajar» no cuesta absolutamente ningún trabajo, sino sólo determinada cantidad de dinero (con la que comprar mercancía que trabaje), y el dinero así gastado, en vez de «cansarse» y exigir una pausa, se multiplica y, por lo tanto, no tiene en principio por qué detenerse.

De hecho, una vez se pone en marcha una lógica capitalista de producción e intercambio, se imponen ciertas leyes que impiden efectivamente cualquier pausa y que rigen ya con independencia de la voluntad de los agentes implicados, no sólo de los obreros sino también, en realidad, de los propios capitalistas.

---

[19] «El movimiento del capital, por ende, es carente de medida» («Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos») (MEGA, II, 6, pág. 170). Al establecer la diferencia entre el proceso de intercambio entre los hombres (que tiene un término, a saber, la utilización o consumo de algún valor de uso para satisfacción de alguna necesidad humana) y el ciclo del capital (que carece de fin posible, pues el objetivo perseguido, a saber, el aumento de la capacidad de cambio del valor de cambio introducido al principio de cada ciclo, sólo puede darse en el marco de un movimiento autoimpulsado que se renueva sin cesar), Marx cita por extenso la diferencia que establece Aristóteles *(Política,* Libro I, capítulos VIII y IX) entre *economía* y *crematística,* quedando, evidentemente, muy lejos de la «economía» el ciclo que habrá de constituir el centro de sus investigaciones: el ciclo del capital. En efecto, Aristóteles considera que la *verdadera riqueza* está compuesta por valores de uso («aquellas cosas cuya provisión es indispensable para la vida y útil a la comunidad de la ciudad o de la casa», *Política,* 1256b) y que «la provisión de estos bienes en cantidad suficiente no es algo ilimitado» *(Política,* 1256b). Sin embargo, es imprescindible distinguir la economía (este mecanismo con el que se persigue conseguir riqueza suficiente para una vida buena) de la «crematística, por la cual parece que no existe límite alguno» *(Política,* 1257a). Marx pone también mucho cuidado en advertir que Aristóteles en absoluto identifica el *comercio de mercancías* con la crematística, señalando que «"h kaphlich" significa literalmente comercio al menudeo, y Aristóteles adopta esta fórmula porque en ella predomina el valor de uso» («"h kaphlikh" heißt wörtlich Kramhandel und Aristoteles nimmt diese Form, weil in ihr der Gebrauchswerth vorherrscht»), MEGA, II, 6, pág. 170. Pues bien, la crematística consiste en la utilización de la riqueza para la adquisición de más riqueza, es decir, considera la adquisición de riqueza el objeto final y, por lo tanto, constituye un proceso que encuentra su finalidad en sí mismo. De este modo, se entiende que se trate de un «arte» que, al carecer de finalidad (a diferencia de la «economía»), carece por completo de límites (ya que a todas las artes es su objeto el que les impone un límite).

En efecto, cabría pensar que, si bien el *objetivo* que orienta la producción no es la satisfacción de las necesidades de la clase obrera, sí lo es, sin embargo, la satisfacción de las necesidades de la clase capitalista (y, por lo tanto, la *finalidad* de la producción de riqueza seguiría siendo, de todas formas, la satisfacción de necesidades humanas de algún tipio). Sin lugar a dudas, este puede ser el objetivo que oriente la actividad de cada capitalista individual. Sin embargo aquí (como en todo *El capital)* resulta fundamental para Marx distinguir entre las leyes *que corresponden como sistema* al *modo capitalista de producción* y los mecanismos de decisión individual a través de los cuales esas leyes (impersonales) se imponen. En efecto, bien puede ocurrir que cada capitalista persiga mejorar su posición individual en el mercado (introduciendo innovaciones que aumenten la productividad) con el objetivo particular de enriquecerse y satisfacer incluso sus deseos más suntuarios. Sin embargo, la presión de la competencia (y la permanente amenaza de ser expulsado de ella por haber quedado rezagado en la carrera) hace que, desde el punto de vista del *sistema* en su conjunto (único punto de vista respecto al que Marx se permite hablar propiamente de *leyes),* no pueda considerarse que dependa de decisiones individuales la parte de los beneficios que cada capitalista puede permitirse consumir como rédito.

No hace falta decir que, desde luego, las decisiones las toma cada agente individual con los criterios que considere más oportunos en cada caso. Sin embargo, Marx habla de *sistema* (y, en esa medida, de leyes que se dejan estudiar con la misma precisión que las leyes de la física matemática) precisamente porque ninguna decisión individual puede modificar la dinámica del conjunto, de tal forma que la actuación de cada agente sólo afecta a la suerte que vaya a correr él mismo en esa dinámica que se impone con independencia de su voluntad.

Ningún capitalista individual, en su calidad de tal, tienen más opción que la de producir a una escala ininterrumpidamente creciente, reducir los salarios al mínimo y prolongar la jornada al máximo, reinvertir los beneficios en más maquinaria y mantener el crecimiento constante de productividad al que obliga la competencia. Quien no lo haga, será expulsado de la competencia en un plazo de tiempo más o menos breve. Nos encontramos ante una presión estructural tal que niega al capitalista (al menos en la medida en que desee seguir siéndolo) la potestad de decidir qué parte del beneficio desea consumir como rédito y qué parte desea capitalizar (es decir, reinvertir como capital adicional al originario) y, por supuesto, le niega la potestad de decidir si quiere ofrecer unos salarios generosos. En efecto, la férrea presión de la competencia, la despiadada carrera por alcanzar ganancias extraordinarias al menos durante pequeños lapsos de tiempo (consiguiendo innovaciones en solitario) impone como uno de los más importantes rasgos estructurales del sistema la exigencia de capitalizar la mayor parte posible de los beneficios (que han de lograrse, como es lógico, en detrimento de los salarios) para no ser sencillamente expulsado del sistema productivo. La competencia obliga a cada capitalista individual (como una fuerza exterior que no depende de su voluntad) a someterse a las *leyes inmanentes de la produc-*

ción capitalista. Puede que cada capitalista desease aumentar su capital *para* poder disfrutar de mayores riquezas, pero las leyes que caracterizan *como sistema* al modo de producción capitalista imponen, con independencia de cualquier voluntad individual, la necesidad de aumentar el capital *para* producir más capital (ni siquiera para que esa pequeña parte de la «humanidad» pueda alcanzar el pleno desarrollo).

De este modo, «el capital produce esencialmente capital»[20], desencadenando, según Marx, un *sistema* absurdo basado en la «acumulación por la acumulación» y la «producción por la producción misma»[21].

Ciertamente, estas afirmaciones según las cuales el modo de producción capitalista exige aumentar el capital *para* producir más capital (o según las cuales el *objetivo* que orienta la producción en el sistema capitalista es el aumento de la producción *por la producción* misma; o que la estructura «capital» produce *para* poder producir todavía más en el siguiente ciclo) son sostenidas por Marx sin que, en efecto, se haya demostrado que hay algún agente *individual* que persiga ese objetivo *por esas razones*. Sin embargo, no está asignando con ello nada parecido a voluntad o intenciones a las *estructuras*. En efecto, lo que se afirma con tales expresiones es sencillamente lo siguiente: cada capitalista individual podrá decidir en todo momento si prefiere consumir los beneficios como rédito (es decir, consumir esa *riqueza* hoy) o si prefiere reinvertirlos como capital *(para* disponer, sin duda, de mayor *riqueza* en el futuro). Ahora bien, si quienes deciden capitalizar sus beneficios *(para* disponer de mayor *riqueza* en el futuro) consiguen expulsar de la competencia a quienes deciden consumirlos como rédito y si, además, se trata de un proceso que no conoce término alguno (pues nunca llega el futuro en el que se pueda consumir esa riqueza sin ser expulsado de la competencia por quienes decidan capitalizarla para un futuro todavía posterior), entonces nos encontramos con que la «finalidad» (por llamarla de algún modo) impuesta a *todos* (con independencia de la motivación que guíe a *cada uno*) es *acumular* siempre en cada ciclo *para poder volver a acumular en el ciclo siguiente* (es decir, *para* no ser expulsado de la competencia). Si bien *cada uno* acumula *para* mantenerse en la competición (y no terminar él mismo buscando un empleo en el mercado laboral), en la medida en que la competición *no termine nunca*, puede decirse que acumula *para poder seguir acumulando en una escala ininterrumpidamente creciente* y, por lo tanto, *desde el punto de vista del sistema en su conjunto,* estamos autorizados a decir que la estructura «capital» produce *para* poder producir todavía más en el siguiente ciclo: «Como fanático de la valorización del valor, el capitalista constriñe implacablemente a la humanidad a la producción por la producción misma»[22] ya que, en realidad, aunque quisiese hacer otra cosa, «las le-

[20] «Das Capital producirt wesentlich Capital», MEGA, II, 4.2, pág. 898.

[21] «Akkumulation um der Akkumulation, Produktion um der Produktion willen», MEGA, II, 6, pág. 545.

[22] Als Fanatiker der Verwerthung des Werths zwingt er rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen», MEGA, II, 6, pág. 543.

yes inmanentes del modo capitalista de producción, que imponen a todo capitalista individual la competencia como ley coercitiva externa, lo obligan a expandir continuamente su capital para conservarlo»[23].

En absoluto mejora el asunto, claro está, desde la perspectiva de la clase obrera. Cuando alguien carece de medios con los que producir los bienes de consumo propios, *le va la vida* en conseguir que otro esté dispuesto a utilizar sus fuerzas, es decir, le va la vida en lograr *ser empleado* por algún otro (o, lo que es lo mismo, en encontrar un empleo). En efecto, una vez privado de medios de subsistencia (y, en general, de propiedad), se tiene que recurrir al mercado para obtener *todo* lo necesario y, como es lógico, en el mercado se impone la necesidad de *vender* algo para obtener dinero antes de poder adquirir nada en él. Ahora bien, en esas condiciones, la población se presenta de un modo generalizado en el mercado sin nada que vender más que, precisamente, su fuerza de trabajo. En efecto, la separación de todo medio de producción implica la imposibilidad tanto de producir bienes para el consumo propio como de producir bienes que se tenga derecho a llevar al mercado como propios (aparte, claro está, de las propias fuerzas, que se pueden llevar al mercado para que otro las use y, de ese modo, se haga propietario de los resultados de ese trabajo cuyo *derecho de uso* compra al adquirir tan peculiar mercancía).

Ahora bien, junto a esta necesidad ineludible de encontrar un empleo para poder subsistir, nos encontramos con la existencia *estructuralmente necesaria* de una determinada masa de población desempleada a la que Marx se refiere como «ejercito industrial de reserva»[24] y a la que la economía convencional contemporánea prefiere denominar «tasa natural de desempleo»[25]. La existencia de esta masa de desempleados garantiza que haya gente dispuesta a trabajar incluso por salarios algo más bajos que los existentes para, así, al menos tener un empleo con el que obtener algún salario en vez

---

[23] «zwingen ihn die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise, welche die Konkurrenz jedem individuellen Kapitalisten als äußere Zwangsgesetze aufherrscht, sein Kapital fortwährend auszudehnen, um es zu erhalten», MEGA, II, 6, pág. 543.

[24] «industrielle Reservearmee», MEGA, II, 6, 576.

[25] «Natural Rate of Unnemployment», concepto acuñado por Milton Friedman para señalar que, antes de lograrse el pleno empleo, la inflacción se acelera y, por lo tanto, resulta en realidad una insensatez tratar de lograrlo (pues, por decirlo así, el remedio sería peor que la enfermedad, algo que, como nos enseña Marx, no es en absoluto infrecuente una vez se admiten las coordenadas de la producción capitalista). Por el contrario, lo más prudente que se puede hacer es conformarse con mantener el nivel de desempleo en un punto tal que no desencadene ese aumento de la inflacción. En cualquier caso, para Friedman, esta «tasa natural de desempleo» no es una constante sino que «depende de factores "reales", por oposición a factores monetarios, como la eficacia del mercado laboral, la extensión de la competencia o del monopolio, las barreras o incentivos al trabajo en varias ocupaciones, etc.» («depends on "real" as opposed to monetary factors —the effectiveness of the labor market, the extent of competition or monopoly, the barriers or encouragements to working in various occupations, and so on»). M. Friedman, «Inflation and Unemployment», pág. 458. Es importante señalar que este concepto se convirtió rápidamente en un lugar común de la teoría económica convencional. Cfr., por ejemplo, Samuelson, *Economía,* págs. 259-261.

de estar en paro. Ahora bien, el hecho de que esa masa de desempleados sea *estructuralmente necesaria* implica que *no importa lo bajos que sean ya los salarios: siempre* habrá alguien a quien le interese más trabajar (aunque sea a cambio de un salario todavía menor) que quedar desempleado[26]. En estas condiciones, que son las que corresponden al modo capitalista de producción considerado en su pureza —es decir, a menos que se produzca alguna intervención externa y ajena a la lógica del mercado como el establecimiento de salarios mínimos por ley o la exigencia de la negociación colectiva— resulta claro que los salarios tenderán a ajustarse a los bienes mínimos de subsistencia[27].

Así las cosas, es fácil comprender en qué sentido la existencia de un sistema de explotación de la fuerza de trabajo resulta perfectamente compatible con el reconocimiento jurídico de la libertad legal y la igualdad civil. Es más, dadas las mencionadas condiciones de partida, nos encontramos con que precisamente ese reconocimiento jurídico contribuye a que la dinámica capitalista de producción logre imponerse con la máxima intensidad. En efecto, sobre la base de esa masa de población desempleada, basta reconocer el derecho de todos los miembros de la «sociedad civil» a establecer libremente contratos (siempre que sean mutuamente consentidos) para garantizar que la subsistencia de la población no «detrae» del sistema productivo más recursos de los que exige su mera reproducción biológica y que todo lo demás puede destinarse a la expansión del propio mecanismo —pues nunca se insistirá lo suficiente en que, a diferencia de cualquier otro sistema de explotación anterior en la historia (en los que la explotación se realizaba *para* satisfacer las necesidades o los lujos *de los patricios, o de los nobles...,* etc.), el capitalismo se caracteriza por poner en marcha un mecanismo de explotación cuya finalidad *ni siquiera es atender a los deseos de los capitalistas sino atender a las exigencias del capitalismo mismo.*

Para lograr *en nombre de la libertad* la puesta en marcha de ese fabuloso mecanismo de explotación, sólo hace falta, claro está, admitir la *ficción jurídica* que consiste en considerar *propietarios* (y por tanto sujetos capaces de establecer relaciones contractuales libres) a quienes carecen de toda posibilidad de subsistencia autónoma (y, por lo tanto, dependen a vida o muerte de que otro particular decida emplearles). Una vez hecho esto, basta exigir que se respete escrupulosamente la *voluntad* de los contratantes *individuales* para asegurar que la explotación por parte del sistema se produzca al máximo ni-

---

[26] «La sobrepoblación relativa, pues, es el trasfondo sobre el que se mueve la ley de la oferta y la demanda de trabajo» («Die relative Surpluspopulation ist also der Hintergrund, worauf das Gesetz der Nachfrage und Zufuhr von Arbeit sich bewegt»), MEGA, II, 6, pág. 582.

[27] Resulta sin duda llamativo el intento por parte de numerosos economistas modernos de invalidar esta ley apelando a que no se verifica en los hechos siendo el caso que 1) sí se verifica en los hechos, al menos para la inmensa mayoría de la población trabajadora que, ciertamente, no vive ni siquiera en el mismo país que la mayoría de los economistas modernos, y 2) los hechos a los que señalan para demostrar que la ley no se verifica son precisamente aquellos en los que, por algún motivo, se han logrado introducir trabas a la lógica capitalista desde instancias ajenas al mercado (por ejemplo, salarios mínimos por ley).

vel que la técnica haga posible en cada caso (es decir, para asegurar que redunde *en beneficio del sistema* todo aquello que la técnica consiga producir *por encima de los bienes mínimos necesarios para la reproducción de la población).*

Así pues, dada la supresión generalizada de la independencia civil y dada la existencia de una determinada tasa estructural de desempleo, basta respetar escrupulosamente la pauta de los intercambio individuales en la negociación de todos los contratos (tal como parece exigir la idea misma de Derecho) para asegurar, automáticamente, unas condiciones laborales de mera subsistencia y, por lo tanto, el máximo margen de crecimiento posible para ese mecanismo autoimpulsado en que consiste el capital.

No es de extrañar, pues, que toda la historia del movimiento obrero (desde el momento mismo en que se generalizó la producción de mercancías) haya tomado como cuestión central la *exigencia de que no se siga la pauta de los intercambios individuales* en lo referente a la compra y venta de fuerza de trabajo y que, por el contrario, siempre haya sido un objetivo prioritario de la burguesía tratar de que se instaurase la pauta de los intercambios individuales como único principio regulador, es decir, intentar que se estableciera al sujeto individual como único agente con derecho a negociar.

En efecto, el movimiento obrero —más que éste o aquél aumento puntual de salario y más que ésta o aquélla reducción concreta de jornada— ha estado siempre marcado por la exigencia de la *negociación colectiva* en el terreno del *mercado* laboral, lo cual, lógicamente, se ha encontrado siempre con las mayores resistencias. Allí donde se consigue instaurar la pauta de los *intercambios individuales* como único principio regulador, se consigue que la máxima porción posible de la riqueza social se destine a la alimentación del propio sistema autoimpulsado al que nos hemos referido. En efecto, ante unos vendedores que no pueden decidir dedicarse a otra cosa y, sobre todo, teniendo en cuenta la *necesidad estructural en el capitalismo de que se produzca una sobrepoblación relativa,* resulta que, si se consigue establecer al sujeto individual como único agente con derecho a negociar, entonces se habrá asegurado un nivel de salarios que roce los bienes mínimos de subsistencia y unas jornadas laborales que ocupen todo el tiempo de vida de los trabajadores, quedando todo el excedente de la producción por encima de la mera reproducción biológica de la población disponible para el crecimiento del sistema a la máxima tasa posible[28].

[28] El mejor modo de hacerse una idea de los efectos que provoca *dejar en libertad* a estas leyes económicas es recordar el tipo de *regulaciones* que resulta necesario introducir tras la catástrofe de permitirles un instante de libertad. En efecto, tiene sin duda razón Marx cuando afirma que «nada caracteriza mejor el *espíritu del capital* que la historia de la legislación fabril inglesa entre 1833 y 1864» («Nichts charakterisirt den Geist des Kapitals besser als die Geschichte der englischen Fabrikgesetzgebung von 1833 bis 1864!», MEGA, II, 6, pág. 281). Tomemos del propio Marx los ejemplos: «en 1833, cuando el parlamento inglés redujo a 12 horas íntegras de trabajo la jornada laboral para los muchachos de 13 a 18 años, ¡pareció que había sonado el Día del Juicio Final para la industria inglesa! En 1852, cuando Luis Bonaparte procuró congraciarse con la burguesía zamarreando la jornada laboral legal, el pueblo obre-

Sin embargo, (y muy a pesar, ciertamente, de los intereses capitalistas) los sistemas legislativos modernos han introducido no sólo el derecho a la negociación colectiva (lo cual ya exige el reconocimiento de la diferencia de principio entre ambas clases y de su autonomía colectiva), sino también el derecho por parte de la autoridad política a establecer el precio de esa peculiar mercancía al margen de criterios de mercado. Terminó resultando innegable que, por algún motivo, si se respetaba la *voluntad individual* de los contratantes, entonces se generaban de un modo inevitable unas condiciones sociales para la mayoría de la población sencillamente incompatibles con el ejercicio de ningún derecho civil o político.

Por ejemplo, la Constitución Española (nada más y nada menos que en su Título I, «de los derechos y deberes fundamentales», y más concretamente en su capítulo segundo, «derechos y libertades») dice que «la ley garantizará el derecho a la negociación colectiva laboral entre los representantes de los trabajadores y empresarios, así como la fuerza vinculante de los convenios»[29]. También es interesante ver cómo el Estatuto de los Trabajadores, ya en su exposición de motivos, parte de que nuestro

> modelo laboral se expresa en la Constitución en tres pilares básicos: la contraposición de intereses en el mundo del trabajo, la *autonomía colectiva (sn)* de las partes sociales y el otorgamiento al estado de la correspondiente potestad normativa en materias laborales. Tal modelo ha de articularse mediante un marco legal que reconozca a los sindicatos y a las asociaciones empresariales el debido protagonismo a través, fundamentalmente, de la contratación colectiva[30].

---

ro francés gritó como un solo hombre: "La ley que reduce a 12 horas la jornada laboral es el único bien que nos quedaba de la legislación de la república". En Zurich se limitó a 12 horas el trabajo de los niños mayores de 10 años; En Argovia el trabajo de los niños de 13 a 16 se redujo en 1862 de 12 y media a 12 horas; en Austria, en 1860, se estableció la misma restricción a 12 horas para los chicos entre 14 y 16 años» («1833, als das englische Parlament in vier Fabrikzweigen den Arbeitstag für Kinder von 13 bis 18 Jahren auf zwölf volle Arbeitsstunden herabsetzte, schien der jüngste Tag der englischen Industrie angebrochen! 1852, als L. Bonaparte bürgerlich Fuß zu fassen suchte durch Rütteln am gesetzlichen Arbeitstag, schrie das französische Arbeitervolk aus einem Munde: "Das Gesetz, das den Arbeitstag auf 12 Stunden verkürzt, ist das einzige Gut, das uns von der Gesetzgebung der Republik blieb!" In Zürich ist die Arbeit von Kindern über 10 Jahren auf 12 Stunden beschränkt; im Aargau wurde 1862 die Arbeit von Kindern zwischen 13 und 16 Jahren von 12[1]/2 auf 12 Stunden reduziert, in Oestreich 1860 für Kinder zwischen 14 und 16 Jahren ditto auf 12 Stunden»), MEGA, II, 6, págs. 279-280. En efecto, el hecho de este tipo de medidas (para reducir a «sólo» 12 horas diarias el trabajo de los niños de 13 años) exijan ser *reguladas desde fuera* nos da una idea aproximada de la catástrofe a la que conduce dejar en libertad a esas leyes. En el sitio donde más cerca se estuvo de permitir a esas leyes económicas gobernar sin impedimentos, la Inglaterra del siglo XIX, se produjeron los efectos por todos conocidos y minuciosamente analizados por Marx.

[29] Artículo 37.1.

[30] Exposición de motivos de la ley 8/1980, de 10 de marzo, del Estatuto de los Trabajadores. *Boletín Oficial de las Cortes Generales,* Congreso de los Diputados, I Legislatura, Proyectos de Ley, núm. 62-I, 4 de julio de 1979.

Ahora bien, tampoco podemos dejar de reconocer que, efectivamente, el *carácter vinculante de los convenios colectivos* (tal y como acabamos de ver que establece por ejemplo nuestra Constitución) supone una notable *anomalía* para la idea misma de Estado Moderno o, lo que es lo mismo, de Estado de Derecho. Podríamos considerar que la esfera del Estado, el derecho y las leyes queda constituida por la norma que establece que cada uno debe poder hacer lo que quiera siempre y cuando eso sea compatible con que cualquiera, bajo las mismas condiciones, pueda también hacer eso mismo si quiere. No es difícil ver por qué decimos que el carácter vinculante de los convenios colectivos resulta una *pauta extraña* en cierto sentido incompatible con este principio formal. En efecto, lo que implica la *fuerza vincula*nte de los convenios colectivos es la *prohibición* de que se alcancen determinados acuerdos *entre individuos* incluso si se trata de acuerdos establecidos *libremente entre las partes y cuya generalización no implicaría ninguna incompatibilidad formal con la idea de ley,* es decir, prohíbe acuerdos respecto a los que el principio trascendental del derecho no tendría nada que objetar. Pensemos, por ejemplo, en el acuerdo que podría alcanzarse entre un obrero dispuesto a trabajar (por supuesto libremente) a cambio de un salario inferior al fijado en el convenio de su sector (con lo esperanza de así, al menos, encontrar trabajo) y un empresario también libremente dispuesto a contratarle. En realidad, no sólo su carácter vinculante sino todos los derechos relacionados con la negociación *imperativamente colectiva* (por ejemplo el papel reservado a sindicatos y organizaciones empresariales) suponen una *pauta extraña* para la idea de derecho.

Sin embargo, nos encontramos con que exigir la aplicación en toda su pureza de los principios fundamentales del derecho y, al mismo tiempo, permitir la existencia de una lógica capitalista, produce inevitablemente, *por una necesidad estructural,* unas condiciones de vida para la mayoría de la población *materialmente incompatibles* con el ejercicio de ningún derecho civil o político —pues la existencia estructuralmente necesaria de una determinada tasa de desempleo hace que siempre haya alguien a quien *individualmente* le interese trabajar un poco más barato que los que sí tienen trabajo *(siempre,* no importa lo barato que se esté ya trabajando), lo cual, si rige exclusivamente la pauta de los intercambios individuales, conduce de un modo inevitable a una reducción de las condiciones de vida hasta niveles, en el mejor de los casos, de mera subsistencia pero en ningún caso compatibles con el ejercicio de la ciudadanía.

Así, defender la instauración de un sistema de Derecho absolutamente «puro», sin la más mínima anomalía y libre de cualquier pauta que le sea extraña, bajo condiciones capitalistas de producción, conduce inevitablemente a una situación incompatible con el ejercicio de ningún derecho. En efecto, a partir del respeto que exige el derecho a la libertad individual, no habría nada que objetar a alguien que quisiera «trabajar un poco más barato» de lo que se ha fijado en la negociación colectiva. Ciertamente, lo que introduce una notable anomalía para el derecho considerado en su pureza es precisamente que algo así esté prohibido. Ahora bien, también hemos visto

que no prohibirlo y exigir que no se sigan más pautas que las que acuerden entre sí los distintos «sujetos» en sus intercambios individuales genera, por una necesidad estructural, un nivel de miseria apenas compatible con la existencia biológica y radicalmente incompatible con ningún tipo de existencia civil y política. Como hemos dicho ya, resulta que esos «sujetos de derecho» que somos los humanos tenemos un cuerpo como *soporte* de todos los derechos y, por lo tanto, unas *condiciones materiales* (comida, ropa, vivienda, salud... *y tiempo libre)* para el ejercicio de cualquier derecho.

Por lo tanto, nos encontramos con la paradoja de que, una vez establecida la ficción jurídica de considerar propietarios (dotados de «independencia civil» y, por lo tanto, capaces de establecer libremente relaciones contractuales) a quienes no poseen más que su «fuerza de trabajo», resulta que la forma más eficaz de conseguir que el Derecho se disuelva por completo hasta desaparecer es, precisamente, exigir que se imponga en toda su pureza sin permitir ninguna anomalía ni autorizar ninguna pauta extraña. Nos encontramos, pues, con que, *bajo condiciones capitalistas, la defensa del Derecho puro puede implicar, en realidad, una defensa de la barbarie.* Ciertamente, esto explica en gran medida la profunda desconfianza que sintió la tradición marxista hacia el Derecho pues, ciertamente, basta en ocasiones observar quiénes son los mayores defensores de la pureza del derecho para sospechar que sus efectos serían devastadores. Sin embargo, esta desconfianza es, desde nuestro punto de vista, resultado de un cierto error, pues el problema no radica tanto en el Derecho (cuyo carácter irrenunciable nos lo muestran de forma incontrovertible los grandes autores de la Ilustración) sino, precisamente, en las condiciones capitalistas de producción.

Las libertades individuales, la división de poderes, las garantías procesales o el carácter democrático de la toma de decisiones constituyen, sin duda, principios irrenunciables. Ahora bien, lo que no se puede ignorar es que, una vez asentada la ficción de considerar propietarios a quienes no tienen para vender más que el derecho de uso de su propio pellejo, al Derecho le resulta muy difícil tener alguna *posibilidad*. Así, bajo condiciones capitalistas puede resultar catastrófico realizar «las exigencias de la Razón» sin protegerse de algún modo de la lógica que opera en la esfera de lo económico. Lo realmente perverso y paradójico de la situación es que puede llegarse a defender la barbarie sin dejar en ningún momento de tener razón: basta con defender la pureza absoluta del derecho sin vigilar muy de cerca la dinámica capitalista.

El resultado al que llegamos, pues, puede quizá resultar paradójico: la Sociedad Moderna, en realidad, es la única sociedad de la historia que corre permanentemente *el riesgo* de quedar *constituida* por completo *a la escala de sus leyes económicas* y no, en absoluto, a la escala de sus *leyes jurídicas.* Debe atenderse a la enorme paradoja que esto supone: la única sociedad en la historia que se pretende *edificada desde el Derecho,* incorpora sin embargo un mecanismo según el cual, *si el Derecho llegase a triunfar sin incorporar pautas extrañas,* el resultado no sería la constitución de un Estado de Derecho y el

triunfo de la Razón sino, por el contrario, una sociedad *regida exclusivamente por unas leyes económicas que sumirían a la humanidad en la más delirante barbarie jamás conocida.*

BIBLIOGRAFÍA

CHESTERTON, G. K., «Manifiesto de La Liga Distribucionista», en Revista *Archipiélago,* núm. 65, abril de 2005.

— «Debate entre G. K. Chesterton y Bernard Shaw, con Hilaire Belloc como moderador», en Revista *Archipiélago,* núm. 65, abril de 2005.

DOMÈNECH, Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista,* Barcelona, Editorial Crítica, 2004.

FRIEDMAN, Milton, «Inflation and Unemployment», *Journal of Political Economy,* 85 (3), 1977, págs. 451-172.

KANT, Immanuel, *Metaphysik der Sitten* (1797), Ak.-Ag., VI. *(La Metafísica de las costumbres,* trad. de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 2002.)

— *Zum ewigen Frieden,* (1795), Ak.-Ag., VIII, págs. 343-386. *(Sobre la paz perpetua,* trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1998.)

MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie,* Hamburgo, Erster Band, 1872. MEGA, II, 6 (Berlín, 1987). *(El Capital,* Libro I, Madrid, Siglo XXI, 1975, 3 vols.)

— *Ökonomische Manuskripte 1863-1867,* Teil 2. MEGA II, 4.2. (Berlín, 1993). *(El Capital,* Libro III, Madrid, Siglo XXI, 1976-1981, 3 vols.)

— *Manifest der Kommunistischen Partei,* Karl Marx y Friedrich Engels-Werke, Dietz Verlag, Berlín, Band 4, 6. Auflage 1972. S. 459-493. *(Manifiesto del Partido Comunista,* en *Obras Escogidas,* t. I, Moscú, Editorial Progreso.)

POLANYI, Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time,* Boston, Beacon Press, 1957 (1.ª ed., 1944). *(La gran transformación,* Madrid, ediciones de La Piqueta, 1997.)

SAMUELSON, Paul A., *Economics,* Madrid, McGraw-Hill, 1986.

This page intentionally left blank

Tercera parte
LIBERTAD, SUBJETIVIDAD Y MAL

This page intentionally left blank

La virgen roja, el ateo virtuoso y las tentaciones de la inversión[1]

Guadalupe González Diéguez

1. LA «ANOMALÍA»

Nos basamos para esta comunicación en los textos de Simone Weil (1909-1943) publicados póstumamente en 1947 bajo el título de *La gravedad y la gracia*. Dichos textos proceden de varios cuadernos manuscritos de Weil, y no fueron compuestos en principio con la idea de ser publicados. Su edición se debe a Gustave Thibon, amigo a quien Weil confió sus cuadernos antes de salir de Francia junto con su familia rumbo al exilio en Estados Unidos en 1942. Thibon seleccionó los pasajes y los clasificó temáticamente según su propio criterio. Es preciso pues, a modo de «caveat», tener en cuenta la mano del editor, ferviente católico por cierto, en la configuración final de la obra[2].

El intento de establecer un contrapunto entre Weil y Spinoza, de leer al uno a la luz del otro, fue motivado por el interés que despierta la respectiva imbricación de sus vidas y obras. Ambos vivieron en tiempos agitados polí-

[1] La versión anterior de esta comunicación, presentada en el Congreso «Ética y Filosofía Política» que tuvo lugar en Alcalá de Henares, el 19 de septiembre de 2002, llevaba por título «Dos perspectivas sobre el determinismo en la acción humana: inmanencia (Spinoza) y trascendencia (Weil)». Esta comunicación tiene su origen en un trabajo de clase que realicé para una asignatura impartida por el profesor Eugenio Fernández en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Quisiera por ello dedicarla modestamente a su memoria, en agradecimiento por el entusiasmo y el esfuerzo que dedicó, tanto en sus cursos de licenciatura como de doctorado, por hacernos leer y entender a Spinoza.

[2] Véase la introducción de Gustave Thibon a S. Weil, *La pesanteur et la grâce*.

ticamente, y no dudaron en tomar partido en las luchas de su época. Spinoza, a quien el imaginario colectivo atribuye una vida de pensador solitario, aislado en su taller de óptico en un remoto pueblo holandés, se mostró comprometido en la defensa del partido republicano de Jan de Witt, y la política ocupó hasta el final un papel central en su pensamiento, como atestigua el hecho de que a su muerte se hallara trabajando en una obra titulada *Tratado Político*. Es conveniente reconsiderar el estereotipo de «sabio solitario» aplicado a Spinoza, al menos como una elección de vida premeditada. Si hacia el final de sus días le encontramos viviendo en una relativa soledad, hemos de preguntarnos qué otras opciones tenía, toda vez que sus amigos habían sido forzados al exilio, encarcelados, o ejecutados[3]. Por su parte, Weil, la niña prodigio de familia burguesa convertida en sindicalista, la joven delicada que arruinó su salud trabajando en una fábrica, que participó en la guerra civil española (si bien tuvo que ser evacuada por un accidente con un infiernillo de cocinar), encarna en su día a día el compromiso político y la militancia hasta la exasperación: prácticamente, se dejó morir de hambre en Londres, negándose a ingerir más comida de la que disponían los ciudadanos de a pie en la Francia ocupada.

Antonio Negri ha hecho célebre la expresión «anomalía» para referirse a Spinoza, y podríamos en cierto sentido tomar prestada esta expresión para referirla tanto a Spinoza como a Weil. Negri habla en el caso de Spinoza de una «anomalía salvaje», aplicando a Spinoza por intensión lo que corresponde a la Holanda del siglo XVII por extensión: «esta anomalía se funda en el mundo en que Spinoza vive y en el que desarrolla su pensamiento. Anomalía spinozista-anomalía holandesa»[4]. La anomalía holandesa en la que se basa la anomalía espinosista es, según Negri, el inusitado desarrollo del comercio en la Holanda del XVII, desarrollo económico cuyo ritmo no pueden seguir las instituciones políticas, y que se ve interrumpido bruscamente por una crisis en torno a 1670. Así, según Negri, podemos descubrir en el pensamiento de Spinoza una primera fase metafísica, correspondiente a la confianza en el desarrollo comercial y sus posibilidades, y una segunda fase, correspondiente al momento de la crisis de ese desarrollo, y en la que Spinoza toma una opción materialista e inmanente en sentido fuerte, que difiere radicalmente de la opción «moderna» que acabará por imponerse. Es en este sentido que Negri habla de Spinoza como una anomalía, en tanto que pensador ajeno a la modernidad, «pensador del futuro» que de algún modo se adelanta a su tiempo.

Negri identifica el momento de esplendor comercial en la Holanda del XVII con la instauración del capitalismo[5], y describe la anomalía holan-

---

[3] Véase *Biografías de Spinoza,* selección, traducción, introducción, notas e índices por A. Domínguez, que recoge las biografías escritas por Jelles, Bayle, Kortholt, Lucas y Colerus. Para una biografía más actualizada, véase S. Nadler, *Spinoza: A Life*.

[4] A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza,* pág. 26.

[5] Véase A. Negri, *La anomalía salvaje,* pág. 27. Conviene precisar que no hay consenso entre los investigadores respecto de que pueda hablarse en sentido riguroso de un sistema capita-

desa como el «salto cualitativo»[6], la «desproporción»[7] de una sociedad que habría saltado por encima de la fase del mercantilismo, accediendo directamente desde la acumulación originaria al mercado monetario[8]. Hablar de «anomalía» implica, pues, una concepción de la historia como desarrollo de un proceso necesario, en el que los modos de producción se suceden el uno al otro en una secuencia predeterminada (y si no se conforman a ese patrón normativo, constituyen una «anomalía»). Holanda se habría desviado de este patrón, dando un «salto hacia adelante». Por supuesto, la propia existencia de este «salto» no hace más que constatar de hecho lo inapropiada que resulta tal doctrina para pensar la historia, pues ¿qué época histórica, qué sociedad, qué vida individual no constituye una «anomalía», en qué sentido puede una determinada situación histórica ser más o menos «anómala» que cualquier otra? Hay que entender, pues, que el uso de la expresión «anomalía» en Negri es polémico, lo que hace es precisamente poner de manifiesto que en historia no puede haber anomalías, o, dicho de otro modo, en historia todo son anomalías. El propio Negri indica esta dimensión polémica de su uso del término «anomalía» en una pieza compuesta en 1985, en la que indica que son precisamente los enemigos de la verdad quienes consideran la filosofía de Spinoza como una anomalía[9].

El concepto de «anomalía» ha de ser entendido, pues, en sentido relativo. No se trata de que un pensador no pertenezca a su época, se adelante o se atrase a ella, sino de que en momentos de crisis en los que se producen dislocaciones en el tejido social y económico, se abre la posibilidad de nuevas configuraciones del mundo, de nuevas disposiciones, algunas más inesperadas que otras (algo que Althusser describe como «sorpresa»: «no hay toma de consistencia más que bajo la sorpresa»)[10]. Toda vez que no se acepta una concepción normativa de la historia como proceso que se desarrolla necesariamente con vistas a determinado fin, la «anomalía» sólo tiene senti-

---

lista en la Holanda del XVII. Indudablemente, se da una gran acumulación de riqueza procedente del comercio, pero una gran acumulación de riqueza no constituye por sí misma el modo de producción capitalista, si no se dan las relaciones sociales específicas que definen a dicho modo de producción. La cuestión, que se remonta al célebre debate sobre la transición del modo de producción feudal al capitalista en la década de 1950 (véase M. Dobb, P. Sweezy y otros, *The Transition from Feudalism to Capitalism),* sigue abierta (ver el intercambio entre R. Brenner, quien sostiene que sí puede hablarse de capitalismo en la Holanda del XVII, y E. M. Wood quien sostiene la tesis contraria: R. Brenner, «The Low Countries in the Transition to Capitalism», págs.169-241 y E. M. Wood, «The Question of Market Dependence», págs. 50-87 y *The Origin of Capitalism. A Longer View,* págs. 85-94).

[6] Negri, ob. cit., pág. 29.

[7] Negri, ob. cit., pág. 31.

[8] Negri, ob. cit., pág. 32.

[9] «El pensamiento de Spinoza, sólido estrato genealógico de la primera revolución de la libertad, es calificado de anomalía en la visión unilateral del enemigo, función de un devenir sofístico y reaccionario» («Spinoza: cinco razones para su actualidad», en *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales,* pág. 29).

[10] L. Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en P. Fernández Liria (ed.), *Para un materialismo aleatorio,* pág. 63.

do entendida así, como la apertura de una posibilidad inesperada que causa sorpresa, y que puede, en términos de Althusser, «tomar consistencia» o no (según Negri, la apertura de posibilidad que representa el pensamiento de Spinoza no tomó consistencia en Holanda en el siglo XVII, y de ahí que a nosotros nos resulte sorprendente, «anómala»).

Si nos trasladamos a la primera mitad del siglo XX, es posible considerar que la figura de Weil condensa muchas de las «anomalías» de su época, en el sentido del término que acabamos de explicitar: mujer, judía, filósofa, mística, cercana al catolicismo, lejana a la Iglesia católica, de familia burguesa, cercana al movimiento obrero, lejana a la ortodoxia comunista, combatiente junto a Durruti en la Guerra civil, estudiosa de la Baghavad Gita... De su rareza, según parece, patente incluso en su propia apariencia física, da testimonio el apodo que le puso ya en su adolescencia el filósofo Alain, quien fuera profesor suyo en el Liceo Henri IV: «la marciana». Posteriormente, durante sus estudios en la École Normale Supérieure, entre 1928 y 1931, recibió el mote, tampoco demasiado halagador, de «la virgen roja». En 1931 sacó la cátedra de filosofía en el instituto de Puy, y la descripción que hacía de ella la prensa de derechas de esta ciudad de provincias no tiene desperdicio: «La manifestación vino precedida de una reunión en la Bolsa de Trabajo. La señorita Weil, virgen roja de la tribu de Leví, mensajera del evangelio de Moscú, había adoctrinado previamente a esas pobres gentes por ella alejadas del buen camino»[11].

Los textos de *La gravedad y la gracia* impresionan por su potencia expresiva, su concisión, y porque se descubre en ellos un planteamiento de la cuestión del determinismo en términos propios del siglo XVII, con lo que en este caso, parece que nos encontramos con una «anomalía» que consistiría en un «salto hacia atrás». Las cuestiones en torno a la gracia y el libre arbitrio, la polémica «de auxiliis», el jansenismo, la libertad determinada, ... hay en *La gravedad y la gracia* una multitud de resonancias pascalianas y espinosistas, que se deben a una sorprendente afinidad con cuestiones filosóficas del siglo XVII que trataremos de rastrear, tomando como contrapunto el pensamiento de Spinoza.

El carácter «anómalo» es algo que presta fascinación a la imagen de estos filósofos: la «virgen roja», el «ateo virtuoso». En mi opinión personal, también les confiere cierta cualidad que les hace antipáticos (no parece la mejor idea para animar una fiesta o pasar una velada agradable invitar a alguien que lleve cualquiera de esos apodos). El propio Gustave Thibon, editor de *La gravedad y la gracia,* y en cuya casa Weil se alojó durante algunos meses, a petición de un amigo común, el sacerdote Perrin, cuenta en su introducción a la obra mencionada cómo accedió a regañadientes a la petición del sacerdote de alojar a Weil en su casa y supervisar su experimento de trabajar como jornalera en los campos cercanos a Marsella. Thibon confiesa que, a priori, la idea de meter en su casa a una joven judía, militante de iz-

[11] S. Pétrement, *Vida de Simone Weil,* pág. 190.

quierdas, graduada en filosofía, y con pretensiones de experimentar el trabajo manual y la vida simple del campo no le pareció nada apetecible.

A esta «anomalía», debida a la sorpresa que provocan por instalarse en una configuración del mundo distinta, se añade, en los casos de Weil y Spinoza, la extrañeza que causa en general cualquier concepción determinista en sentido fuerte de la acción humana. En principio, suele asumirse que a todos, como a Jacobi, nos apetece tener libre albedrío (Lessing a Jacobi: «Observo que a usted le gustaría mucho tener voluntad libre. A mí, fíjese, eso es algo que no me llama la atención»)[12]. Y, si seguimos a Weininger, de cuya «anomalía» también habría mucho que decir, este determinismo se derivaría del hecho de que son judíos, si bien ni Weil ni Spinoza daban mucha importancia a tal hecho, y ambos han sido percibidos, con buena razón, especialmente en el caso de Weil, como cercanos al cristianismo[13]:

> Spinoza muestra múltiples veces su judaísmo, y deja ver claramente los límites en que siempre se encierra el verdadero espíritu judío. [...] Lo que demuestra la relativa falta de profundidad de sus conceptos filosóficos es su completa incomprensión para el libre albedrío —el judío es siempre esclavo y por consiguiente, determinista— y sobre todo su pensamiento, típicamente judío, de que los individuos son meros accidentes, no sustancias, modos no reales de una sola sustancia real e infinita ajena a toda individuación[14].

Tanto Spinoza como Weil sostienen una concepción determinista del actuar del hombre, pero parece darse entre ellos una relación de inversión: Weil representa, en cierto sentido, un «vaciamiento» de Spinoza, del mundo lleno espinosista. Leer los textos de Weil teniendo presentes los textos de la *Ética* permite contemplar cómo se asemeja el modo en que opera el determinismo en dos ámbitos total y necesariamente ajenos, como lo son el ámbito de la inmanencia y el de la trascendencia, pero también en qué difieren radicalmente, y es preciso insistir en este último punto para evitar «las tentaciones de la inversión», pues la complacencia que experimentamos ante el hallazgo de cualquier semblanza de simetría, siquiera invertida, al modo de la imagen fotográfica con su negativo, corre el riesgo de hacernos pasar por alto diferencias muy relevantes.

---

[12] Traduzco un tanto libremente «Ich merke, Sie hätten gern ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen» (F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn,* pág. 19).

[13] Weil se convirtió al cristianismo, pero la suya fue, al parecer, una conversión sin bautismo ni ingreso oficial en la Iglesia (véase Pétrement, ob. cit., parte II, cap. 5). Sobre la opinión positiva de Spinoza respecto del cristianismo suelen citarse sus referencias al Nuevo Testamento, y a la figura de Jesús (a quien llama «Cristo») en el *Tratado Teológico-Político*. Sobre su relación con personas pertenecientes a los diversos grupos que podemos llamar con Kolakowski «cristianos sin iglesia» (Jarig Jelles, Pieter Balling, ...), véase L. Kolakowski, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII.e siècle,* París, Gallimard, 1969, y especialmente K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais.*

[14] O. Weininger, *Sexo y carácter,* pág. 313.

El *locus* clásico cuando uno se refiere a la tentación de «invertir» o «poner patas arriba» un sistema filosófico (ya se trate de invertir el método, el contenido, o ambas cosas) es el célebre (y, para qué negarlo, poco acertado) pasaje de Marx sobre la necesidad de invertir la dialéctica hegeliana, que viene a cuento recordar aquí, por cuanto Spinoza es mencionado en él:

> «Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de *El Capital,* esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempos de Lessing: tratándolo como a perro muerto.» Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo, en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional[15].

No deja de ser interesante que Marx se refiera en este pasaje a la polémica sobre Spinoza que tuvo lugar entre Mendelssohn y Jacobi, aunque no se trate más que de un comentario de pasada para ilustrar el desprecio por Hegel en la Alemania de su tiempo. Más relevante para nuestros propósito aquí, desde luego, es indicar cómo Marx, si tomamos este pasaje en sentido estricto, no sólo «coquetea» («ich kokettierte», dice literalmente) con Hegel, sino que cae, seducido por completo, en las tentaciones de la inversión. Enojado por el trato indigno que se hace de Hegel en la Alemania de su tiempo, Marx se ve en la caballerosa obligación de rescatarle de algún modo, y para ello, «invierte» su dialéctica. Resulta interesante que el filósofo que sienta el precedente aquí como receptor de trato indigno, y necesitado de «rescate», no es otro que Spinoza, quien, dicho sea de paso, ha sido objeto también de múltiples (y desafortunados) intentos de rescate mediante mecanismos de inversión.

2. LA GRAVEDAD Y LA GRACIA EN WEIL

El punto de partida, decía Hegel, es Spinoza, «o no hay filosofía». También el punto de partida en las reflexiones recogidas en *La gravedad y la gracia* es Spinoza (o, en otras palabras, el mundo lleno de la gravedad, de la inmanencia). El mundo de Spinoza es un mundo lleno, un enorme campo de

[15] Postfacio a la segunda edición (1873), K. Marx, *El capital,* I, pág. 20.

fuerzas, un mundo de la gravedad en el que cada vector interacciona con los demás, componiendo y descomponiendo relaciones. Obedecer a la gravedad es el comportamiento que se espera de todo cuerpo (si mi lápiz se cae de la mesa, espero que caiga hacia abajo, que llegue al suelo). Igual que hay una gravedad material, que es a la que obedece mi lápiz cuando cae, puede hablarse de una gravedad a la que obedecen los movimientos del alma, las acciones de los humanos: «...las personas que permanecían de pie, inmóviles, desde la una de la noche hasta las ocho de la mañana, para conseguir un huevo, muy difícilmente lo habrían hecho para salvar una vida humana»[16].

El ámbito en el que rige la gravedad es lo natural, ya sea el movimiento natural de los planetas o el movimiento natural de las pasiones en el alma. Los planetas ponen todo su peso en el juego de la gravitación universal, las pasiones ponen toda su fuerza en el juego del amor y del odio, y eso es la naturaleza. Es inevitable recordar aquí a Spinoza diciendo: «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser»[17]. Spinoza sería el pensador de la gravedad, el dios de Spinoza pesa demasiado para Weil, pesa tanto que no logra despegar el vuelo y no es otra cosa que la naturaleza misma («Deus sive natura»). Hay en Weil una noción de energía (la «energía de los móviles bajos») que es en cierta medida análoga al *conatus* espinosista.

Si bien el punto de partida en Weil, ese reconocimiento de una gravedad que hace que prefiramos un huevo a una vida humana, parece ser común con Spinoza, su planteamiento se abre a un ámbito diferente que rompe con la inmanencia y el monismo sustancial espinosista y admite un campo radicalmente diferente: la gracia. «Todo ser ejerce todo el poder de que dispone [...hasta aquí, coincidencia con Spinoza]. No ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío. Esto es contrario a todas las leyes de la naturaleza: sólo la gracia lo puede»[18]. Hay algo más que la naturaleza, hay diferencia ontológica, hay lo sobrenatural. Según expresa la propia Weil, «existe una fuerza deífuga. Si no, todo sería Dios»[19]. Es decir, existe una fuerza deífuga; si no, Spinoza.

La acción humana consiste principalmente en la aceptación del vacío. La gracia es por definición gratuita, lo que quiere decir que nunca se merece: recordemos a Job, que era «un hombre cabal, recto, que temía a Dios y se apartaba del mal»[20]. A pesar de su gratuidad, requiere un cierto espacio, y lo que el hombre puede hacer, lo único que el hombre puede hacer, es facilitárselo. En el orden de lo natural, el hombre tiene derecho a exigir ciertas cosas: a cambio de cierta cantidad de dinero en la tienda tiene derecho a exigir una barra de pan, a cambio de cierto favor tiene derecho a exigir una compensación, ...y la exigencia básica, la que todos tienen (hasta los que no tienen dinero para el pan) es: tengo derecho a *decir* «yo». Enfatizamos el tér-

---

[16] S. Weil, *La gravedad y la gracia,* pág. 24 (las citas siguientes se referirán a esta misma edición).
[17] Spinoza, *Ética,* III prop. 6.
[18] Weil, ob. cit., pág. 31.
[19] Weil, ob. cit., pág. 81.
[20] Job 1,1.

mino «decir» porque no se trata del reconocimiento de la sustancialidad del yo: el yo meramente se dice, es un relato que se cuenta, una construcción imaginaria. Pero la exigencia de equivalencia es ilusoria, el equivalente exacto de cualquier cosa es una recompensa imaginaria, pues «los hombres nos deben lo que imaginamos que nos darán»[21]. Está en nuestra mano perdonar deudas, renunciar a lo que nos correspondería según el orden natural. En la renuncia se hace un vacío en la naturaleza, un hueco susceptible de ser ocupado por lo sobrenatural. Y lógicamente, el propio yo ha de ser el primer objeto de renuncia, con un gran peligro: «Quien soporta un momento el vacío, o recibe el sustento sobrenatural o cae. Es un riesgo terrible, pero hay que correrlo; e incluso, por un momento, sin esperanza»[22].

Esta renuncia al yo es llamada por Weil *détachement* (desasimiento, desapego), y también *effacement* (deshacimiento, desaparición). Corresponde a lo que Pascal llama en sus *Pensamientos anéantissement* (anonadamiento o aniquilación del yo). La renuncia a lo mundano, y en primer lugar al yo como punto de condensación de mundanidad, como condición necesaria, aunque no suficiente, para abrir espacio a la actuación de la gracia está presente tanto en Weil como en Pascal[23]. Queda abierta a la discusión la cuestión de si se trata aquí de un modelo de neutralización del yo al modo de la ataraxia estoica, o de un modelo de aniquilación del yo de corte expiatorio, pero el pathos en la obra de Weil parece inclinar en favor de esta segunda posibilidad.

«No hay absolutamente ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo la destrucción del yo»[24]. Nos atreveríamos a añadir que aquí «que nos esté permitido» equivale a decir «que nos sea posible». Por eso, un hombre queda despojado de su libertad cuando su yo es destruido desde fuera, y no por él mismo. Este caso se da en circunstancias de penuria extrema, en situaciones límite como los campos de concentración[25].

La apertura del vacío que se produce en la renuncia humana está posibilitada por la renuncia originaria de Dios. Weil entiende la creación del mundo como una retirada o contracción de Dios, que se encoge de algún modo para dejar ser al mundo, para dejarle espacio. Este concepto responde al nombre técnico de *kenosis* (del griego κενός, vacío), y en teología cristiana deriva principalmente de un versículo de la Epístola de Pablo a los Fi-

---

[21] Weil, ob. cit., pág. 30.

[22] Weil, ob. cit., pág. 32.

[23] Véase Pascal, *Pensamientos,* 378: «La verdadera conversión consiste en aniquilarse ante este Ser universal al que se ha enojado tantas veces [...].»

[24] Weil, ob. cit., pág. 44.

[25] Según H. Arendt, la sociedad de moribundos establecida en los campos, que es la única forma posible de dominación total del hombre, requiere:

1. matar en el hombre a la persona jurídica.
2. matar en el hombre a la persona moral.
3. matar en el hombre la identidad.

Ejemplo de destrucción total del yo desde fuera (véase H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* pág. 543 y sigs.).

lipenses: «Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo (εκένωσε), tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz»[26]. Este «auto-vaciamiento» de Dios es característico del gnosticismo, y un mecanismo muy semejante aparece en corrientes místicas como la cábala luriánica, en la que recibe el nombre de «contracción originaria» *(tsimtsum)*[27]. La creación del mundo es consecuencia del abandono del creador. Esto hace que el mundo opere mecánicamente, sin que Dios pueda intervenir. Para salvar este infinito espacio que se abre entre criatura y creador, el hombre debe experimentar esa distancia emulando el primer gesto del creador, procediendo al propio vaciado, descreándose.

Es usual basarse en la intención para clasificar o juzgar la acción humana. Los fines, los objetivos, los motivos: un huevo, una vida humana. En tanto que motivo para una acción ¿es más bajo un huevo que una vida humana?, ¿es un incentivo más fuerte para impulsar nuestra acción un huevo que una vida humana? Desde una consideración intencional de la acción, resulta difícil explicar por qué nos impulsa con más fuerza un huevo que una vida humana, si lo normal es juzgar que un huevo es más bajo que una persona. Pero todos sabemos lo difícil que es en el fondo desdeñar el tesoro y que viva el mandarín.

La originalidad de Weil está en no atribuir este fenómeno a debilidades y flaquezas humanas (puede más el placer que la razón, etc.). El problema está así mal planteado, y elude la cuestión relevante: el único fin verdadero es Dios, todo lo que hay en el mundo tiene irremediablemente la condición de medio. Sin tener esto en cuenta, estrictamente no hay diferencia entre el huevo y la vida humana, ambos son un «pseudofin» para nosotros. Y Dios es fin para sí mismo, no es fin para nosotros, para nuestras acciones (Weil especifica, con puntillismo filológico, que decir «para Dios» es incorrecto, pues Dios no debe declinar en dativo)[28].

El yo no puede ser considerado fin, ni el propio yo ni el yo de los semejantes (contra Kant, para Weil el hombre siempre es medio). Y tampoco la colectividad puede en rigor ser considerada fin (aunque de hecho, muchas veces se crea esto). La colectividad hipostasiada es el objeto más propio de la idolatría, porque es una sociedad terrenal con pretensiones de divinidad

[26] Fil. 2:5-8.

[27] La idea del «tsimtsum» o contracción originaria fue principalmente desarrollada por el cabalista Isaac Luria (1534-1572). Según esta idea, Dios, para poder dar paso a la creación del mundo, ha de «retirarse» o «contraerse», con el fin de dejar un espacio vacío disponible para ser ocupado por el mundo. Sobre este asunto, véase L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos,* pág. 128 y sigs., y E. R. Wolfson, «Divine Suffering and the Hermeneutics of Reading. Philosophical Reflections on Lurianic Mythology», en R. Gibbs y E. R. Wolfson (eds.), *Suffering Religion,* págs. 101-162.

[28] Weil, ob. cit., pág. 62.

(Iglesia, sociedad comunista, ¿contra quién apunta Weil? Contra ambas, quizá...). ¿Cuál ha de ser entonces el fin de la acción humana? La verdadera respuesta es: ninguno.

Dios nos ha creado para que podamos autorrenunciar a nosotros mismos, y dejarle a Él que sea. Somos el medio para que Dios se ame a sí mismo, puesto que sólo Él es un sujeto digno de amor. En la acción, los hombres no se orientan hacia este o aquel objetivo, sino que se pliegan y obedecen a Dios. El hombre que cree que dirige su acción a placer está doblemente atado: atado por la necesidad que Dios le impone y atado por las cadenas invisibles de la ilusión (en términos de Weil, «la imaginación colmadora»). «La justa relación con Dios es en la contemplación, el amor; y en la acción, la esclavitud. No mezclar. Actuar como esclavo contemplando con amor...»[29].

Ya ha hecho aquí aparición el problema del libre albedrío. La determinación frente a la indeterminación. Pese a las apariencias ¿cómo va a ser la libertad indeterminada? El hombre que cifra su libertad en poder elegir esto o lo otro no es libre, sino esclavo del objeto de su apetencia, y además de esclavo es ignorante de las fuerzas que le impulsan en su proceder, dado que del desconocimiento de la causa determinante concluye su inexistencia. «L'homme est conduit lorsqu'il croit se conduire»[30], según reza un viejo lema jansenista. Dejemos pues a los molinistas, a los jesuitas, a Jacobi,...que patalean emperrados en querer tener una voluntad libre. «La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria»[31]. La verdadera libertad ha de ser determinada según ley (ya sea la ley moral que se da a sí mismo, como en el caso kantiano, ya sea la ley de su *conatus,* de actuar conforme a su esencia, que no es otra cosa que su potencia, como en el caso espinosista). La libertad no consiste en obrar con un objetivo (lo que no deja mucho mejor parado al hombre que al asno de Buridán; en palabras de Schelling, «poderse decidir entre A o —A sin ningún motivo determinante sería sólo, a decir verdad, un privilegio para actuar de un modo completamente irracional que no diferenciaría del modo más favorable al hombre respecto del famoso animal de Buridán»)[32], sino por una necesidad.

En el caso de Weil, hemos visto que la justa relación del hombre con Dios en lo que concierne a la acción es la esclavitud, la obediencia es el único móvil que se puede aceptar, porque está vaciado de objeto (en jerga kantiana, podríamos decir que es la pura forma de la ley, sin ningún contenido material). La ley moral kantiana, a pesar de su pretensión de formalidad, no nos valdría, porque sí incluye contenido: el yo[33]. Sólo el puro sometimien-

---

[29] Weil, ob. cit., pág. 66.

[30] Véase J. Esprit, *Fausseté des vertus humaines,* pág. 19.

[31] Spinoza, *Ética,* I prop. XXXII.

[32] F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados,* pág. 223.

[33] Puede argumentarse que el yo kantiano, a pesar de su pretendida formalidad, incluye las notas características del «patrón mayoritario» en la Alemania de su época; esto es: varón, culto, acomodado, heterosexual, cristiano,...

to logra aniquilar ese resto de contenido que es el yo. Obediencia total, ya sea a la gravedad (Spinoza), ya sea a la gracia (Weil). Obediencia total: «Si mi salvación eterna estuviera sobre esta mesa en la forma de un objeto y no tuviera más que extender la mano para tomarla, no extendería la mano sin haber recibido la orden de hacerlo»[34]. Pero también: «Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar»[35].

La obediencia en Weil llega al más puro descarnamiento porque no sólo prescinde del yo, sino que al ser Dios algo que desborda todo lo que podemos imaginar o conocer, es como si fuera obediencia a la nada, adquiere la siguiente forma: la nada obedece a la nada, forma pura del sometimiento. Llegamos por esta vía a formular una sorprendente máxima para guiar la acción humana: no hacer más que aquello que no se puede dejar de hacer. ¿No implicaría esto una total pasividad, algo así como dejarse llevar por la marea, que conduciría a una libertad anquilosada, una repetición de lo mismo respecto de lo mismo? Es en este punto donde se introduce un nuevo concepto, el de atención, que viene a sustituir al concepto desechado de intención. «Intención» viene del verbo «intendere», que significa «tender hacia», la intención se focaliza en un determinado objeto (tender hacia X, o hacia Y). Por el contrario, la atención tiene un matiz de mera receptividad pero no enfocada hacia un punto concreto, sino abierta a todo el campo de objetos posibles, y por tanto, no exclusivista. En palabras de Weil, «la atención consiste en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto»[36]. En la atención, el hombre se deja poblar por los objetos sin tomar partido por ellos, la atención es indiferente. Cuando bien y mal pueblan la atención, el bien obtiene primacía de forma automática por obra de la gracia.

Podemos, gracias a la atención, completar con una segunda parte esa máxima para la acción humana que se apuntaba en el párrafo anterior: «Respecto a los actos virtuosos, hacer solamente los que sean inevitables, los que no podemos dejar de hacer; pero aumentar sin cesar, gracias a la atención bien aplicada, la cantidad de los que no podemos dejar de hacer»[37].

Respecto de bien y mal, una vez más, a primera vista Weil recuerda a Spinoza: «Bien y mal. Realidad. Es bueno lo que da más realidad a los seres y a las cosas, malo lo que se la quita»[38]. Pero una vez más, Weil le da la vuelta a Spinoza: «...el mal consiste en acciones, el bien en no-acción, en acción no activa»[39]. En Spinoza, a más realidad, corresponde más acción. En Weil es al revés. Sostiene una curiosa concepción de la acción como inacción que

---

[34] Weil, ob. cit., pág. 61.
[35] Spinoza, *Ética,* I prop. XXVI.
[36] S. Weil, *A la espera de Dios,* pág. 70.
[37] Weil, *La gravedad y la gracia,* pág. 61.
[38] Weil, ob. cit., pág. 88. Cfr. Spinoza, *Ética,* IV, definición 1: «Entiendo por bueno lo que sabemos que nos es útil», lo que nos es útil es lo que aumenta nuestra potencia, nuestra realidad.
[39] Weil, ob. cit., pág. 83.

es una abstención de la actividad propia para dejar paso de alguna manera a la actividad divina. El bien consiste en esa abstención, en ese soportar el vacío que hace caer sobre nosotros la presión del universo entero. Por ello, en metafísica no es posible oponer bien y mal como si estuvieran al mismo nivel (como se hace en los códigos penales), pues el bien pertenece al orden de la gracia y el mal, lógicamente, al de la gravedad. El mal consiste en actuar, el hombre no puede evitar equivocarse cuando actúa (digamos que el hombre está constitutivamente impedido para actuar haciendo el bien).

En esta paradójica «acción pasiva», que en cierto sentido se aproxima a concepciones orientales de la acción humana, es posible hallar el fundamento de la alta estima por el sufrimiento que se encuentra en la obra de Weil. Sus palabras sobre la desgracia, el dolor... recuerdan mucho al martirio cristiano. Defiende constantemente la aceptación del sufrimiento, porque supone una purificación. Estamos acostumbrados al sufrimiento y lo soportamos porque está diluido en el tiempo, pero si lo concentramos en un solo instante, resulta insoportable, y conduce a la deseada aniquilación del yo, de ahí su carácter purificador para Weil. Cabe preguntarse si el concepto de «renuncia» en Weil es todo lo neutro que pretende ser. Se supone que ha de ser una aniquilación del yo de carácter metafísico, neutro, no cargada de elementos morales de expiación, pero da la impresión de parecerse mucho al catolicismo más morboso: exaltación del sufrimiento, del martirio, del dolor...

La idea de la retención en la acción destaca en el pensamiento de Weil desde una época de su vida muy temprana, como vemos en un comentario al cuento de las 6 cigüeñas de Grimm que escribió en 1925, durante sus estudios de bachillerato:

> Se trata de seis hermanas que su madrastra, una bruja, ha convertido en cigüeñas. Para devolverles la forma humana, su hermana tiene que hilar y coser seis camisas de anémonas blancas, y no puede hablar durante todo el tiempo que dure el trabajo. Tarda seis años en hacer esas camisas. Su obligado silencio la pone en grave peligro, ya que es víctima de acusaciones a las que no puede responder. Finalmente, cuando ya está a punto de ser mandada al suplicio, aparecen las seis cigüeñas, ella les lanza las camisas de anémonas y sus hermanas recuperan la forma humana, con lo que se salva porque ahora ya puede justificarse.

Weil comenta así la historia:

> Actuar nunca es difícil: siempre actuamos demasiado derramándonos constantemente en actos desordenados. Hacer seis camisas con anémonas en total silencio: tal es nuestro único medio de adquirir fuerza [...]. Quien se ocupa durante seis años en coser anémonas blancas no se distrae nada; las anémonas son flores perfectamente puras; pero sobre todo resulta casi imposible coserlas para hacer una camisa, una dificultad que impide cualquier otra acción que altere la pureza de ese silencio de seis años. La única fuerza en este mundo es la pureza; todo lo que es puro, sin mezcla, es un trozo de verdad. Nunca ningún esfuerzo tornasolado ha va-

> lido lo que un buen diamante [...]. La única fuerza y la única virtud es la de retenerse en la acción[40].

La ausencia es la característica de Dios (no podemos conocerle, no podemos imaginarle, no podemos, en definitiva, mirar su rostro). Lo importante de Dios es que sabemos que es porque no está, porque no está en el mundo; Dios es trascendente. La ausencia es la modalidad en la que Dios puede estar presente en el mundo. De nuevo, Spinoza (Dios es el mundo) pero también todo lo contrario de Spinoza (Dios ausente del mundo). Según Weil, «este mundo, en cuanto enteramente vacío de Dios, es Dios mismo»[41]. La distancia infinita entre Dios y el mundo garantiza que Dios es inocente del mal que hay en el mundo.

Weil recurre a una preposición griega, «metaxy», que significa «en medio, entre», para designar la región en la que estamos los humanos. Estamos en el intermedio, en el intervalo infinito que separa a Dios del mundo. Debido a la trascendencia de Dios, todos los vínculos que podemos tener con él son separaciones. Las separaciones constituyen este ámbito del *metaxy,* medios, medio, más medios, siendo el Dios inalcanzable el único fin. La importancia de los medios, del *metaxy,* radica en que son el hogar que habitamos. De ahí la necesidad de cuidarlos, y de respetarlos en cuanto a lo que son: medios. La manera de no respetarlos es convertirlos en fines. Hogar, patria, tradiciones, cultura, ...ocupan el *metaxy* (y, según Weil, la historia ha demostrado suficientemente la inconveniencia de tratarlos como fines). Si logramos respetar la región del *metaxy* dejaremos que éstos sean bienes terrenales, los únicos bienes terrenales que son posibles.

En esta conceptualización del *metaxy* aparece en *La gravedad y la gracia* la preocupación política de Weil. Igual que en la figura de Pascal, encontramos en Weil una oscilación entre la renuncia total y la mundanidad (Pascal y la ciencia, Weil y la política). En la obra que nos ocupa, *La gravedad y la gracia,* hay muy pocas referencias a la política. Nos gustaría resaltar una de ellas.

Weil hace una lúcida crítica a los movimientos revolucionarios, o mejor dicho, a sus pretensiones soteriológicas, que no está exenta de justificación, al menos referida a ciertas concepciones de la historia en el marxismo: «El gran error de los marxistas y de todo el siglo XIX fue creer que siguiendo en línea recta hacia adelante se asciende por los aires»[42]. La salvación se obtiene por vía de la gracia, no por vía de la política. A pesar de esta convicción, el compromiso político en la vida de Weil fue constante, fue una «ilusión desilusionada» (algo parecido a una «acción inactiva»), y esto desde una etapa temprana, antes de su «conversión» en 1938. En su artículo «Perspectives», publicado en la revista *La Révolution Prolétarienne* en 1933, y que es una reflexión en clave pesimista sobre el fracaso de la revolución rusa, Weil escri-

---

[40] Pétrement, ob. cit., pág. 66.
[41] Weil, ob. cit., pág. 118.
[42] Weil, ob. cit., pág. 176.

be: «No hay ninguna dificultad, en el plano de la acción, en conservar intacta la esperanza incluso cuando el análisis crítico muestra la casi absoluta falta de fundamento de esa esperanza; en eso consiste la esencia misma del coraje»[43]. Se comprende que afirmaciones como ésta por su parte no fuesen precisamente bien recibidas en los círculos militantes.

Si es preciso renunciar a la parte del alma que dice «yo», Weil señala que «la parte del alma que dice "nosotros" es aún infinitamente más peligrosa». La descreación, renuncia o contracción vale tanto para el yo personal como para el nosotros. Ha habido dos pueblos en la historia muy peligrosos porque se han basado en la fe en lo social: Roma (nación dominadora) y los judíos (el pueblo elegido). Roma es culpable de divinizar el poder político, los judíos de no distinguir las fronteras entre política y religión. Weil es muy crítica con el judaísmo, y se siente ajena tanto a la religión judía como a la tradición cultural del judaísmo, pues recibió su educación en la escuela laica francesa (Liceo Henri IV, ENS, ...), como ella misma explica:

> Desconozco la definición de la palabra judío. Cierto que el texto [se refiere al Estatuto de los judíos publicado en Francia el 3 de octubre de 1940] considera como judío a cualquiera que tenga tres abuelos judíos; mas este esclarecimiento no hace más que trasladar la dificultad a dos generaciones anteriores. Esa palabra, ¿designa a una religión? Yo no he entrado nunca en una sinagoga y nunca he presenciado una ceremonia religiosa judía [...]. ¿Designa acaso una raza? No tengo ninguna razón para suponer que tenga algún vínculo con el pueblo que hace dos mil años vivía en Palestina [...]. Dado que prácticamente he aprendido a leer en los escritores franceses del siglo XVII, en Racine, en Pascal, de cuyos textos impregné mi alma a una edad en la que nunca había oído hablar de judíos, si hay una tradición religiosa que considere como mía, esa tradición es la tradición católica[44].

Simone Weil nunca llegó a saber de la existencia de las cámaras de gas en la II Guerra Mundial, pero afirmaciones como las que acabamos de citar le valieron ser acusada de traición al judaísmo por pensadores judíos como Lévinas[45]. Weil es un buen ejemplo de la secularización de ciertos círculos intelectuales judíos, que no por sentirse ajenos a la religión y a la cultura judías dejaron de ser víctimas del Holocausto, víctimas que además no eran capaces de comprender por qué eran consideradas culpables.

Quizá la principal característica del planteamiento filosófico de Weil es la tragedia, y por eso su talante resulta tan afín al siglo XVII. Weil se resiste a resolver el conflicto entre el más acá y el más allá, la ausencia y la presencia de Dios, al modo de una superación dialéctica, como hemos visto en su crí-

---

[43] S. Weil, «Perspectives. Allons-nous vers la révolution proletarienne?», en S. Weil, *Œuvres complètes,* II, vol. 1, pág. 280.

[44] Citado en Pétrement, ob. cit., págs. 555-556.

[45] E. Lévinas, «Simone Weil Against the Bible», en *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, pág. 133-140.

tica al marxismo arriba citada, y la solución que encuentra es lo que podemos llamar la solución trágica. El pensamiento trágico se caracteriza por la ausencia de Dios, y a la vez su presencia constante, por estar instalado en la paradoja, en definitiva, por surgir en un momento de crisis en las relaciones entre el yo y el mundo. Lucien Goldmann, en *El Dios oculto,* caracteriza del modo siguiente la visión trágica del mundo: «una característica común a las formas de conciencia trágica es que todas expresan una crisis profunda de las relaciones entre los hombres y el mundo social y cósmico»[46]. No se trata tanto de la crisis individual de tal o cual autor, de su biografía personal, sino más bien de un grupo social según el análisis de Goldmann (la «noblesse de robe» en su análisis de Pascal y Racine en el XVII francés). Hay toda una multitud de grupos sociales en la primera mitad del siglo XX de los que Weil forma parte, que están contenidos en la vida de Weil, que la atraviesan, y que sufren, todos ellos, profundas crisis: obreros, judíos, mujeres, anarquistas, combatientes de la guerra de España, de la resistencia francesa, ... De todas estas crisis da testimonio la obra de Weil, y ante ellas opta por una toma de postura que podemos caracterizar de trágica este sentido preciso.

3. LA GRAVEDAD EN SPINOZA

Hemos visto cómo Weil distingue dos ámbitos totalmente opuestos, gravedad y gracia, y cómo pareciera que el pensamiento de Spinoza corresponde totalmente con el ámbito de la gravedad, que se ve totalmente invertido en el ámbito de la gracia. A continuación pasaremos a exponer en qué sentido la inversión de los dos ámbitos no es exacta, en qué sentido hay una distorsión que hace que la oposición no sea exacta, y cómo esa distorsión es de lo más relevante.

Si no se acepta el mecanismo de superación dialéctica, ¿es acaso la tragedia la única salida al conflicto entre gravedad y gracia? Encontramos que en Spinoza se da una posibilidad distinta, al negarse de entrada a aceptar siquiera que haya un ámbito distinto del de la gravedad que entre en conflicto con él, al rechazarlo por principio, de modo que no es necesario llegar a él ni por el desarrollo de un proceso dialéctico, ni por un «salto al vacío» al modo trágico. La operación que lleva a cabo Spinoza es recusar de entrada la existencia del ámbito de lo sobrenatural, y por eso precisamente toma a Dios como punto de partida.

A este «partir de Dios» se refiere con frecuencia Althusser en los escritos dedicados a Spinoza en los últimos años de su vida, en los que se refiere a una corriente de pensamiento subterránea en la historia de la filosofía a la que junto a Spinoza también pertenecerían Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo y Marx, entre otros, que él denominó «materialismo del encuentro aleatorio», y que se caracteriza por «oponerse como un pensamien-

[46] L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto. «Le dieu caché»,* pág. 56.

to muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y de la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo»[47].

Althusser se refiere a las notas que tomó Leibniz tras una conversación con Tschirnhaus (al que intentaba sonsacar la doctrina metafísica de Spinoza, que le intrigaba mucho), en las que escribe lo siguiente: «la mayor parte de los filósofos comienzan por las criaturas, Descartes comienza por el alma humana, él [Spinoza] comienza por Dios»[48]. Althusser, quien en su cita atribuye erróneamente esta frase a la pluma del propio Spinoza, poniéndola en primera persona («yo comienzo por Dios...»), la explica del modo siguiente:

> Los otros: son, por un lado los escolásticos que comienzan por el mundo, y a partir del mundo creado se remontan a Dios; por otro, Descartes, que comienza por el sujeto pensante y por el cogito y se remonta también al dubito y a Dios. Spinoza se ahorra todos esos rodeos y deliberadamente se instala en Dios. De ahí puede decirse que él sitia de entrada la plaza fuerte común, última garantía y postrer recurso de todos sus adversarios, al comenzar por ese más allá del cual no hay nada y que, de existir así en absoluto, sin ninguna relación, no es él mismo *nada*[49].

Al situarse de entrada en la «plaza fuerte» y «último recurso» de sus adversarios bloquea toda posibilidad de diferencia ontológica en sentido fuerte, de cualquier distinción entre los ámbitos de la gravedad y la gracia.

Nos encontramos, pues, de partida inmersos en el mundo lleno, y Althusser cita a este respecto a Wittgenstein: «el mundo es todo lo que es el caso» (das Welt ist alles, was der Fall ist), y, añadiríamos, «todo lo que es el caso, cae» y si cae, es precisamente por la ley de la gravedad, esto es, interacciona, choca con otras fuerzas, se encuentra, y encontrarse es encontrarse con otros, lo que necesariamente desvía su trayectoria: «El materialismo del encuentro se basa en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto»[50]. Es precisamente esta apertura a la pluralidad, a la colectividad, a la composición de fuerzas que viene dada por el encuentro (pues el encuentro es el encuentro con otros, somos «cosas entre cosas», dice Spinoza) lo que rompe la simetría de la imagen invertida. El caso, el encuentro, es la necesaria interacción que constituye el mundo que está ahí sólo desde el momento en que «cuaja» ese encuentro que lo constituye (la imagen es del propio Althusser). Y ese proceso es aleatorio, hay muchos encuentros posibles que no llegaron a cuajar, que quizá nunca lo hagan, pero

---

[47] L. Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», págs. 31-32.

[48] La nota de Leibniz está recogida en W. Klever, «Spinoza's Life and Works», en G. Lloyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments of Leading Philosophers,* págs. 3-45, pág. 32. Sobre la fascinación de Leibniz por Spinoza, véase M. Stewart, *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*.

[49] Althusser, ob. cit., págs. 41-42.

[50] Althusser, ob. cit., pág. 56.

no por ello lo que se sigue de este proceso aleatorio es menos determinado que la necesidad rectilínea de la gracia. Althusser nos indica cómo según este determinismo del encuentro, «en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como el devenir-necesario del encuentro de contingentes»[51].

Si bien hay determinismo, y necesidad en ambos ámbitos, la diferencia entre ambos radica en que en un caso la trayectoria está trazada con vistas a un fin (asciende en línea recta a los cielos, como reprocha Weil a los marxistas), y asciende en el vacío, sin fuerza de rozamiento, sin encontrarse con nada que la modifique. En el mundo lleno de la gravedad espinosista, precisamente eso es lo que falta: la trayectoria recta. No hay simetría en la «imagen invertida», porque a la línea recta de la gracia que asciende a los cielos no corresponde una línea recta hacia abajo (ni hacia abajo, ni hacia ninguna parte), porque en el mundo lleno es inevitable el encuentro con los otros. De ahí el papel central de la política en la ontología de Spinoza, a diferencia del papel trágico y desgarrado que asume el «compromiso incomprometido», la «ilusión desilusionada» o «acción inactiva» en Weil.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio,* Madrid, Arena Libros, 2002.

Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus, 1974.

Brenner, R., «The Low Countries in the Transition to Capitalism», en *Journal of Agrarian Change,* 1, 2 (2001), págs. 169-241.

Dobb, M., P. Sweezy y otros, *The Transition from Feudalism to Capitalism,* Londres, Verso, 1976.

Domínguez, A. (ed.), *Biografías de Spinoza,* Madrid, Alianza, 1995.

Esprit, J., *Fausseté des vertus humaines,* París, Aubier, 1996.

Fine, L., *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos,* Stanford (California), Stanford University Press, 2003.

Goldmann, L., *El hombre y lo absoluto. «Le Dieu caché»,* Barcelona, Península, 1968.

Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* Bruxelles, Culture et Civilization, 1968.

Klever, W., «Spinoza's Life and Works», en G. Lloyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments of Leading Philosophers,* Londres/Nueva York, Routledge, 2001.

Kolakowski, L., *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII.e siècle,* París, Gallimard, 1969.

Lévinas, E., «Simone Weil Against the Bible», en *Difficult Freedom: Essays on Judaism,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.

Marx, K., *El capital,* México, Siglo XXI, 1975.

Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais,* París, Vrin, 2006.

Nadler, S., *Spinoza: A Life,* Cambridge, University Press, 2001.

Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza,* Barcelona, Anthropos, 1993.

[51] Althusser, ob. cit., pág. 60.

NEGRI, A., *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales,* Madrid, Akal, 2000.
PASCAL, B., *Pensamientos,* Barcelona, Planeta, 1985.
PÉTREMENT, S., *Vida de Simone Weil,* Madrid, Trotta, 1998.
SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana,* Barcelona, Anthropos, 1989.
SPINOZA, B., *Ética,* Madrid, Alianza, 1995.
STEWART, M., *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World,* Londres/Nueva York, Norton, 2006.
WEIL, S., *A la espera de Dios,* Madrid, Trotta, 1993.
— *La gravedad y la gracia,* Madrid, Caparrós, 1994.
— *La pesanteur et la grâce,* París, Plon, 1951.
— *Œuvres complètes,* París, Gallimard, 1988.
WEININGER, O., *Sexo y carácter,* Barcelona, Península, 1985.
WOLFSON, E. R., «Divine Suffering and the Hermeneutics of Reading. Philosophical Reflections on Lurianic Mythology», en R. Gibbs y E. R. Wolfson (eds.), *Suffering Religion,* Londres, Routledge, 2002.
WOOD, E. M., «The Question of Market Dependence», *Journal of Agrarian Change,* 2,1 (2002), págs. 50-87.
— *The Origin of Capitalism. A Longer View,* Londres/Nueva York, Verso, 2002.

Ética e identidad: en torno al tema de la «banalidad del mal» en Hannah Arendt*

Eduardo Cañas Rello

> Los monstruos existen pero son demasiado pocos para ser realmente peligrosos; más peligrosos son los hombres comunes, los funcionarios listos a creer y obedecer sin discutir...
>
> Primo Levi, *Si esto es un hombre*

1

Hannah Arendt se ocupó relativamente tarde de las cuestiones morales. Ni en su estudio fundamental sobre el fenómeno político del totalitarismo, ni en su obra filosófica más conocida y comentada, *La condición humana,* encontramos algo así como una teoría ética o, ni tan siquiera, un esbozo de ella[1]. En ambas obras (así como en el resto de artículos y de escritos disper-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto *Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (HUM2006-04909), financiado por el MICINN y perteneciente al Plan Nacional de I + D.

[1] Ciertamente, esta afirmación debe ser matizada. En *La condición humana* Arendt se refiere a la doble capacidad para hacer promesas y para perdonar como «preceptos morales»; sin embargo, tales preceptos no constituyen en ningún caso un deber o una regla, sino, a lo sumo, un «mecanismo de control», una posibilidad inherente al modo de ser de los hombres cuando actúan juntos y susceptible de ser o no actualizada, al efecto de contrarrestar las características más peligrosas de todo actuar: la imposibilidad de predecir las consecuencias de la acción y la imposibilidad de deshacer lo ya hecho. Vale la pena recordar que la única discusión que tiene lugar en todo el libro con respecto a la idea kantiana del hombre como fin en sí mismo (que

sos pertenecientes a la misma época) el enfoque de los problemas suscitados por la crisis definitiva de la modernidad tiene un carácter eminentemente político. Así se trate de analizar los elementos que históricamente han «cristalizado» en una nueva forma de gobierno dotada de una destructividad inédita (el totalitarismo), o bien de estudiar los pliegues de la *vita activa* y los modos de vida que condicionan la existencia de los hombres en sus relaciones con el mundo y con los demás, lo cierto es que algo así como una preocupación por los valores éticos, la decisión personal, la consciencia individual y, en general, aquellos temas que, desde la antigüedad, han caracterizado a la ética, brilla por su ausencia[2].

Tal panorama habría de cambiar sustancialmente en la década de los 60, a raíz de un acontecimiento que iba a determinar la trayectoria intelectual de Arendt desde ese momento y prácticamente hasta su muerte: el juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén, ocurrido en 1961 y sobre el cual Arendt (que había asistido, por petición propia, personalmente a dicho proceso en calidad de corresponsal de la revista *New Yorker)* publicaría dos años después un polémico reportaje, que le costaría el repudio por parte de prácticamente toda la comunidad judía y que aún hoy sigue generando vivas controversias entre varios de sus intérpretes.

Uno de los motivos de tales controversias era la expresión «banalidad del mal» (que, dicho sea de paso, tan sólo aparecía en el subtítulo y una sola vez en todo el texto, justamente al final), derivada del retrato psicológico que traza Arendt del acusado en el juicio de Jerusalén. Según Arendt,

> Eichmann no era ni Yago ni Macbeth, y nada podría ser más ajeno a su mente que la determinación de Ricardo III por «convertirse en un villano»... Él, meramente, por decirlo de forma coloquial, nunca se dio cuenta de lo que estaba haciendo. Fue precisamente esta falta de imaginación lo que le permitió sentarse durante meses y meses frente a un judío alemán encargado de realizar el interrogatorio policial ... Era pura incapacidad para pensar —algo que de ningún modo es idéntico a la estupidez— lo que le predispuso a convertirse en uno de los mayores criminales de guerra de ese periodo ... Que un tal alejamiento de la realidad y que una tal incapacidad para pensar puedan causar más estragos que todos los instintos malvados juntos (los cuales, quizás, son inhe-

---

informa una de las formulaciones del imperativo categórico), tiene lugar en un contexto en el que el objeto de análisis es la necesaria falta de sentido que acarrea para el *homo faber* el sometimiento de todo lo producido por él a un fin ulterior, situación que Kant pretendería resolver postulando al hombre como fin último. Sin embargo, en la medida en que lo que se estudia es simplemente la «caída hacia lo infinito» de la relación medios-fines, la cuestión de los deberes hacia los demás y hacia uno mismo que se derivan de la concepción del hombre como bien supremo no es ni tan siquiera mencionada.

[2] Al mismo tiempo, sin embargo, la elaboración de una teoría moral, que Arendt abordará en la década posterior, se desarrolla siguiendo muy de cerca (como veremos más adelante) las líneas de la teoría de la acción expuestas en *La condición humana* y, en general, en sus obras «políticas».

rentes al hombre) fue, en efecto, la lección que pudimos aprender en Jerusalén[3].

Contrariamente a la imagen de Eichmann ofrecida por la acusación fiscal durante el juicio (y por las autoridades israelíes, deseosas de sentar en el banquillo a un enemigo acérrimo del pueblo judío), Arendt no vio en él a un «monstruo» ni a un «demonio», por más que los hechos mismos que se juzgaban fuesen, sin duda, monstruosos. El retrato de Eichmann que nos presenta Arendt corresponde, más bien, al de un funcionario que se limita a realizar su trabajo, un burócrata obediente al sistema, a las leyes y a las órdenes de sus superiores, y que no se detiene a preguntarse por la naturaleza moral de lo que está haciendo. Lejos de deleitarse en el mal de sus actos, Eichmann (siempre según el retrato de Arendt) nunca se preguntó si lo que hacía estaba bien o mal. Hizo, simplemente, lo que sus superiores y el sistema esperaban de él, con todo celo y escrúpulo, sin pararse a pensar en lo que hacía.

Esta descripción produjo un gran enfado en muchos círculos, que creyeron entender que con ella Arendt pretendía minimizar la responsabilidad y la culpa del acusado, presentándolo como un mero engranaje dentro de una gran maquinaria en la que se había visto introducido por los acontecimientos de la época y de la cual no podía hacérsele responsable. (La verdad del caso es justamente lo contrario. De la descripción de Eichmann como «mero» funcionario eficiente no se desprende para Arendt su inocencia ni, tan siquiera, una atenuación de su responsabilidad. Por el contrario, la idea que Arendt pretende transmitir es que el tipo de mal encarnado por Eichmann no conserva las características del mal «clásico», derivado de una «mala voluntad» o de un «vicio» cualquiera, sino que se caracteriza precisamente por su impersonalidad, por la burocratización del crimen.) Por otra parte, varios de sus lectores creyeron encontrar en la expresión «banalidad del mal» un cambio de posición —a peor— por parte de Arendt, que en su obra sobre el totalitarismo había introducido la expresión (prestada de Kant) «mal radical» para describir el tipo de horror moral creado en los campos de concentración y de exterminio nazis[4]. En respuesta a tales críticas

[3] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil,* págs. 287-288. Arendt realiza una descripción de Eichmann, en términos muy similares, al comienzo del primer volumen de su obra póstuma *La vida del espíritu,* la cual, según reconoce, se debe en parte a sus reflexiones sobre el caso Eichmann.

[4] Tal fue el caso, notablemente, de Gershom Scholem, quien, en una carta enviada a Arendt en junio de 1963, poco después de la publicación del libro sobre Eichmann, terminaba (después de toda una serie de duras críticas acerca de la posible colaboración de líderes judíos en la maquinaria del exterminio) con las siguientes palabras: «Después de leer tu libro sigue sin convencerme tu tesis sobre la "banalidad del mal", tesis que, si hay que dar crédito al subtítulo, subyace a la totalidad de tu argumentación. Esa nueva tesis me suena como una consigna: no me produce, ciertamente, la impresión de ser el resultado de un análisis profundo (un análisis como el que nos has brindado con tanto poder de persuasión al servicio de una tesis bastante diferente, en el fondo contradictoria, en tu libro sobre el totalitarismo). En aquella época, al parecer, no habías hecho todavía el descubrimiento de que el mal es banal. De aquel

(aunque probablemente también motivada por la necesidad de dar respuesta a una serie de problemas morales que el «caso Eichmann» había suscitado y que, por su propio formato periodístico, no había hecho más que rozar) Arendt desarrolló en la década de los 60 una serie de reflexiones sobre cuestiones éticas que hallaron expresión en diversas conferencias y artículos[5]. En esos textos Arendt hace frente al problema de la responsabilidad personal, la respuesta al mal y la forma que, según ella, ha de adoptar la ética «en la era de la secularización»[6]. La respuesta de Arendt a estos temas, ya podemos avanzarlo, será un peculiar «personalismo» laico, la reivindicación de la centralidad de la idea de persona de la cual se deriva, por un lado, el respeto fundamental que todo cuerpo político ha de otorgar a cada individuo en cuanto persona y, por otro lado, la responsabilidad que, precisamente por ser una persona, todo individuo tiene sobre sus propios actos. Arendt cree encontrar el modelo de este personalismo en la moralidad socrática del auto-examen individual, pero sus raíces se remontan hasta más atrás, probablemente incluso hasta Heráclito.

Uno de los rasgos fundamentales del totalitarismo, y lo que hace que la división entre «mal radical» y «banalidad del mal» sea solamente secundaria (pues ambos coinciden en este punto), es la anulación de la personalidad, el ataque

---

"mal radical", del que tu análisis daba entonces un testimonio tan elocuente y erudito, no queda nada más que ese eslogan; para que fuera más que eso, tendría que ser investigado, con seriedad, como un concepto pertinente en filosofía moral o ética política. Lamento —y creo decir esto honestamente y sin malquerencia alguna— no poder tomar más en serio la tesis de tu libro. Teniendo presente tu libro anterior, había esperado algo diferente.» En su respuesta, Arendt le replica a Scholem (concediéndole que este es el «único asunto en que no me has interpretado mal») con la que, quizá, es la expresión más aquilatada y más filosófica de la banalidad del mal. Dice: «Tienes mucha razón: he cambiado de opinión y no hablo ya de «mal radical.» [...] Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca «radical», que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un «desafío al pensamiento», como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la «banalidad». Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical.» A pesar de lo que dice Arendt, en este artículo argumentaré que no existe una diferencia tan señalada entre el «mal radical» de *Los orígenes del totalitarismo* y el «mal banal» de *Eichmann en Jerusalén*. Más bien, constituyen las dos caras de una misma moneda: la nihilización del mundo moderno o, por decirlo en un lenguaje más familiar a Arendt, la burocratización o deshumanización del mundo. El intercambio epistolar entre Scholem y Arendt fue publicado originalmente en el núm. 22 de la revista *Encounter,* y fue reproducido años después en una recopilación de escritos de Arendt sobre cuestiones judías editada por Ron H. Feldman con el título *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age;* existe traducción castellana: Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos,* págs. 137-150.

[5] Tales artículos y conferencias han sido convenientemente reunidos y publicados en forma de libro: H. Arendt, *Responsibility and Judgment* (trad. cast.: *Responsabilidad y juicio).* En adelante haré referencia a este volumen con las siglas *RJ.*

[6] Este punto, verdaderamente fundamental, es formulado de manera explícita en una carta dirigida por Arendt a Kenneth Thompson, de la Fundación Rockefeller, en la que afirma que el problema es «¿Cómo podemos abordar el problema del mal en un contexto enteramente secular?»; dicha carta es citada por Jerome Kohn en su ensayo «Evil and Plurality: Hannah Arendt's way to The Life of the Mind, I», recogido en Kohn and May (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later,* pág. 155.

contra la dimensión personal del individuo. El «mal radical» del cual nos había hablado Arendt en las páginas finales de *Los orígenes del totalitarismo* tiene lugar en tres etapas: el ataque contra la persona jurídica (mediante la desposesión de derechos y la anulación de la diferencia entre «criminal» e «inocente»), la anulación de la persona moral (mediante la creación de unas condiciones de vida en las que la elección entre el bien y el mal se hace imposible, siendo solamente posible elegir entre un mal y otro mal) y, por último, la destrucción del carácter individual, de la identidad única y específica de la persona (mediante la tortura y la exhaustación continuas del cuerpo y la mente). La desprotección jurídica, completamente arbitraria, y todo el horror de los campos de concentración no tienen otro objetivo más que destruir la individualidad y la espontaneidad, reducir a los hombres a un «manojo de reacciones» elementales completamente predecibles e iguales en todo individuo, aniquilar la capacidad de acción y la pluralidad. «Todo lo que queda entonces no son más que horribles marionetas con rostro humano, todas comportándose como el perro de los experimentos de Pavlov, reaccionando con una predecibilidad perfecta incluso cuando van a su propia muerte, sin hacer otra cosa más que reaccionar. Este es el verdadero triunfo del sistema»[7]. Esta especie de «marioneta» humana, completamente manipulable y predecible (como se puede predecir que el perro de Pavlov salivará al escuchar el tintineo de la campanilla), indiscernible del resto, como un mero ejemplar de una especie animal, es el «ciudadano» modelo del sistema totalitario, un ciudadano que, según Arendt, «puede producirse fuera de los campos solamente de manera imperfecta»[8].

Es aquí, en el análisis de los modos de dominación totalitaria «fuera de los campos», donde sí puede percibirse un cambio de postura teórica en el tránsito de *Los orígenes* a *Eichmann*. A finales de los años 40 y comienzos de los 50, cuando Arendt escribe su obra sobre el totalitarismo, el concepto de «ideología» juega un papel fundamental en los análisis del sistema totalitario, un papel que desaparece en el estudio sobre Eichmann y en las demás alusiones posteriores al nazismo[9]. Si en *Los orígenes* se apunta al adoctrina-

---

[7] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (edición revisada y aumentada), pág. 455. En adelante me referiré a esta obra con las siglas *OT*.

[8] Ibíd., pág. 456.

[9] Así lo reconoce Arendt en una carta remitida a su amiga Mary McCarthy el 20 de Septiembre de 1963, en la cual ella misma identifica tres diferencias entre su primera concepción del fenómeno totalitario y la que se deriva de su análisis del «caso Eichmann». La primera de ellas se refiere a los «agujeros del olvido» de los cuales Arendt hablaba en *Los orígenes,* y cuya imposibilidad es argumentada en el libro sobre Eichmann; la segunda es la mencionada desaparición del concepto de «ideología» como herramienta fundamental de sometimiento en los regímenes totalitarios, pues, al fin y al cabo, una de las características principales del retrato de Eichmann trazado por Arendt es que éste había actuado sin firmes convicciones ideológicas; la tercera es el ya mencionado cambio de terminología con respecto a la cuestión del mal, sobre lo cual Arendt se extiende en la correspondencia con Scholem arriba citada, mientras que en la carta a McCarthy se limita a decir que «este es un asunto demasiado difícil como para ser tratado aquí, aunque es importante». A pesar de todo, la tesis que queremos defender en este artículo es que la diferencia entre «mal radical» y «mal banal» no es tan decisiva, a pesar de que Arendt la presente como tal. Véase, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975,* págs. 147-148.

miento ideológico y a la propaganda como método fundamental de dominación en la sociedad totalitaria «normal» (es decir, fuera del campo de concentración), en los escritos de los años 60 lo que se señala es un fenómeno bien distinto: la burocratización de la sociedad. Precisamente este es el punto clave que lleva a Arendt a hablar de «banalidad» cuando se refiere al mal totalitario: que no es ni siquiera necesario ser un fanático ni tener firmes convicciones ideológicas para llevar a cabo los actos monstruosos que el sistema político totalitario demanda de sus ciudadanos, sino que basta con no pensar, con dejarse llevar, con cumplir la tarea encomendada. Dice Arendt que «resulta importante para las ciencias políticas y sociales comprender el funcionamiento de los gobiernos totalitarios, sondear la esencia de la burocracia y su inevitable tendencia a hacer de todos los hombres unos funcionarios, meros engranajes en la maquinaria administrativa y, de este modo, deshumanizarlos»[10]. Dentro de los campos de concentración se reduce a los hombres a «horribles marionetas» o a «manojos de reacciones»; fuera de los campos se los reduce a «engranajes» dentro de una maquinaria. Tanto en un caso como en otro (aunque con una considerable diferencia en el grado de crueldad) tiene lugar el mismo fenómeno: la absoluta anulación de la persona, en el campo mediante su reducción a la pura animalidad, y fuera de él mediante la identificación con una serie de funciones relativas al lugar específico dentro de la gran maquinaria social, política y administrativa del sistema. Y si el término que mejor describía la naturaleza del «mal radical» de los campos era el de «superfluidad»[11], el término que mejor describe el destino de la persona convertida en un mero engranaje es el de «sustituibilidad» (que no es sino otra forma de superfluidad).

En efecto, en la medida en que la persona (única, específica e insustituible) es reemplazada por el funcionario (mero ejecutor de tareas) dicha función maquinal no tiene por qué ser identificada con la persona en cuestión que en un momento dado se vio en la tesitura de tener que cumplirla, casi de modo accidental. Ciertamente, podía haber sido cumplida por *cualquier otro,* es decir, por *nadie* en especial, con lo cual no se puede señalar a ninguna persona imputable salvo, quizás, el propio diseñador del sistema o el encargado de asignar las funciones de cada «engranaje». En cambio, *quién* desempeñó en un momento dado una función u otra, el individuo particular, constituye (siempre según el punto de vista manifestado por el burócrata) un dato secundario y desdeñable, en la medida en que la identidad de la persona específica no resulta fundamental para el buen funcionamiento de

[10] *RJ,* pág. 58.

[11] Véase *OT,* pág. 459; Arendt desarrolla este punto particular de su teoría sobre el mal radical en una carta a Karl Jaspers: «Que sea el mal radical realmente es algo que desconozco, pero me parece que tiene que ver de algún modo con el siguiente fenómeno: hacer a los seres humanos superfluos en cuanto seres humanos (no simplemente usarlos como medios para un fin, lo cual deja intacta su esencia humana y vulnera solamente su dignidad; más bien, hacerlos superfluos como seres humanos)», *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969,* pág. 166.

la maquinaria; cualquier funcionario puede ser sustituido por otro que hará el mismo trabajo de manera igual o parecida; nadie resulta fundamental, todo el mundo es superfluo, todos los individuos son simplemente piezas intercambiables entre sí. Y ello incide directamente sobre la cuestión de la responsabilidad. La defensa del burócrata (como Eichmann) ante cualquier acusación contra sus actos consiste precisamente en negar su implicación personal en los mismos: «No fui yo quien lo hizo *como persona,* yo no tenía ni la voluntad ni el poder para poder hacer algo por iniciativa propia; yo era un mero engranaje, prescindible, cualquiera en mi lugar podría haberlo hecho; el que yo esté ante este tribunal es un accidente»[12]. El peligro de las burocracias, según Arendt, es que en ellas «el desplazamiento de responsabilidades es una cuestión de rutina diaria», lo cual hace extremadamente difícil la atribución de culpas[13]. En su forma perfecta (que Arendt identifica con el totalitarismo), la burocracia se convierte en «el gobierno de nadie» y, por ello mismo, en «la menos humana y la más cruel forma de gobierno»[14].

El tema, desde luego, no es nuevo para Arendt (su crítica de la burocracia ya había aparecido en *La condición humana)*[15], pero sí lo es la decisión con que dicho tema aparece ligado al totalitarismo, que ya no es sin más una forma de gobierno ideológica capitaneada por un líder absoluto, sino que adquiere además las características del «gobierno de nadie» de los despachos y las oficinas. Esa es la aportación fundamental que el «caso Eichmann» hace a la comprensión arendtiana del fenómeno totalitario. Para nuestros propósitos, no obstante, lo que nos importa destacar es en qué medida el totalitarismo (y, por extensión, toda forma de gobierno burocrático), ya se lo estudie desde la perspectiva del «mal radical» de los campos de concentración o desde la perspectiva del «mal banal» perpetrado por funcionarios[16], implica la cancelación de la personalidad y la anulación de la categoría de agente o «quién» de la acción. Ambas nociones, agente de las acciones y personalidad, están para Arendt estrechamente relacionadas, y si la primera es la categoría central de la acción (pues no puede haber acciones sin agente, y viceversa) la segunda lo será de la moralidad («personalidad» y «moralidad», dirá Arendt, son términos prácticamente sinónimos).

«Mal radical» y «banalidad del mal» confluyen en un mismo fenómeno fundamental que subyace a todos los análisis arendtianos del totalitarismo,

---

[12] *RJ,* pág. 31 (la cursiva es mía).

[13] Ibíd.; para un estudio del asunto desde una perspectiva legal remito al lector al artículo de Dennis F. Thompson, «Moral responsibility of public officials: The problem of many hands», *American Political Science Review,* vol. 74 (1980), págs. 905-916.

[14] *RJ,* pág. 31.

[15] Véase H. Arendt, *The Human Condition,* pág. 40 (trad. cast.: *La condición humana,* pág. 51).

[16] No porque el mal en sí mismo sea banal, claro está; la banalidad reside en la mentalidad de quien hace posible ese mal, que actúa movido por unos motivos tremendamente superficiales. La banalidad del mal se predica no de los actos mismos, sino del agente, habida cuenta de la desproporción inconmensurable que se da entre la naturaleza de aquellos y los motivos de éste.

desde cualquier perspectiva, y a muchas de sus reflexiones, también, sobre la era moderna en general: el problema del nihilismo, que en el caso totalitario llega al grado de nihilismo absoluto[17]. La anulación de las diferencias, la pérdida de referentes, la obliteración del pasado, la transformación del mundo en un espacio cartesiano en el que los cuerpos se desplazan de un lugar a otro como los puntos sobre un plano, la desaparición del agente y su sustitución por un sistema de engranajes humanos, la erosión (si no la cancelación absoluta) de la personalidad, la superficialidad, la indiferencia frente a lo que ocurre alrededor y respecto a las consecuencias de las propias acciones, la desaparición de las leyes (y de la diferencia entre culpable e inocente), el bloqueo de la iniciativa personal, la homogeneización de lo plural, la pérdida de la identidad, la aniquilación de la individualidad: este es el mal al cual, según Arendt, se enfrenta el mundo contemporáneo, el «hongo» que amenaza con arrasar el mundo entero reduciéndolo a pura superficie resbaladiza.

En lugar de la conocida doble acepción del mal («mal radical» y «mal banal») supuestamente presente en la obra de Arendt, me parece más acertado distinguir en sus escritos una *triple acepción*. En primer lugar nos encontraríamos con un tipo de mal, por decirlo así, «clásico», el tipo de mal cometido a causa de la avaricia, el odio, el resentimiento, la envidia, la codicia, la cobardía, la sed de poder, el egoísmo o, en general, cualquiera de los demás vicios humanos. Este es el tipo de mal que Arendt encuentra encarnado muy simbólicamente en los personajes de las tragedias de Shakespeare (Yago, Macbeth, Ricardo III, etc.)[18], a los cuales acostumbra a referirse como personificaciones de este tipo de mal clásico, por contraposición al tipo de mal «moderno» ejemplificado por personajes como Eichmann (véase la descripción de éste arriba citada). Según Arendt, este tipo de personajes, «villanos» o «malvados» en el sentido clásico del término, ostentan una especie de «nobleza», una suerte de «grandeza satánica» (el propio Satán, el

[17] En unas conferencias impartidas en la Universidad de Berkeley en la primavera de 1955 Arendt nos recordaba que «a partir de las condiciones específicas de nuestro mundo contemporáneo, que nos amenazan no solamente con la situación de nada, sino también con la situación del nadie, puede surgir la pregunta: ¿Por qué hay alguien y no más bien nadie? Estas preguntas pueden sonar nihilistas, pero no lo son. Por el contrario, son las preguntas antinihilistas que se formulan en la situación objetiva del nihilismo, en el cual la nada y el nadie amenazan con destruir el mundo»; véase H. Arendt, *The Promise of Politics,* pág. 204. Como veremos a continuación, es la dimensión del «quién» la que otorga «profundidad» a la acción y, con ello, reestablece las raíces de las acciones que el hongo del mal había ocultado. En otras palabras, para Hannah Arendt la fundamentación de la ética tiene todo que ver (si bien ella no lo afirma explícitamente) con la restauración de las coordenadas existenciales de la acción, tal y como habían sido expuestas por ella en su obra *La condición humana* (supuestamente ajena a la moral). En efecto, estimo que las ideas que Arendt desarrolla como respuesta a la crisis de la moralidad que ella diagnostica en el mundo totalitario y post-totalitario (la actividad del pensamiento, el recuerdo y el dos-en-uno, como veremos a continuación) no hacen sino prolongar y reajustar a un nuevo contexto (el de la consciencia individual) las características fundamentales de la acción: la revelación del «quién» del agente y su narratividad.

[18] Arendt incluye aquí también a ciertos personajes de Dostoievsky —Raskólnikov, de Crimen y castigo— o de Melville, como Claggart en *Billy Budd*.

ángel caído, entraría en esta categoría) que los hace grandes, al menos en las representaciones literarias que se han hecho de ellos. Podríamos decir que éste es un tipo de mal «humano, demasiado humano» y, al mismo tiempo, *larger than life,* un tipo de mal que nos asombra al tiempo que nos repele, pero que en cualquier caso podemos entender y atribuir a motivaciones y emociones comunes a toda la humanidad. Es el tipo de mal del que se han ocupado teólogos, filósofos y literatos desde la antigüedad. Sin embargo, con respecto al mal específicamente contemporáneo, que ha hecho su aparición con el totalitarismo y que amenaza con quedarse entre nosotros como nihilismo, este tipo de mal se queda corto y no nos resuelve nada. «El verdadero mal —dice Arendt— es lo que nos produce un horror mudo, cuando todo lo que podemos decir es: esto no debiera haber ocurrido nunca»[19]; es decir, cuando no hay posibilidad de hallar en él ninguna «grandeza» o «nobleza» satánica[20].

---

[19] *RJ,* pág. 75.

[20] El lema de la «grandeza satánica» de los grandes criminales, cuyo modelo se hallaría en las tragedias shakesperianas, reaparece en numerosas ocasiones en los escritos y conferencias sobre cuestiones morales que estamos citando. Su origen, sin embargo, se remonta a bastantes años atrás, y lo inapropiado de su aplicación a los crímenes totalitarios parece que le fue sugerida a Arendt por su maestro Karl Jaspers. Éste había publicado en 1946 (es decir, apenas terminada la guerra) un libro en el que afrontaba la responsabilidad de los alemanes en los crímenes nazis, titulado *Die Schuldfrage* (La cuestión de la culpa). Arendt, que había recibido una copia del libro enviada por el propio Jaspers, le comentaba a éste en una carta del 17 de agosto de ese mismo año que le parecía cuestionable la definición de las medidas políticas nazis como un «crimen». La razón de ello sería que «los crímenes nazis, según mi opinión, hacen explotar los límites de la ley; y ello es precisamente lo que constituye su monstruosidad. Para tales crímenes ningún castigo es lo suficientemente severo. [...] Es decir, dicha culpa, en contraste con cualquier culpa criminal, sobrepasa y hace tambalearse todos y cada uno de los sistemas legales» *(Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence,* pág. 54). Jaspers le responde lo siguiente: «Dices que lo que hicieron los nazis no puede ser comprendido como un «crimen». No me siento plenamente confortable con tu concepción, pues una culpa que va más allá de toda culpa criminal inevitablemente adquiere un ingrediente de «grandeza» —de grandeza satánica— que, desde mi punto de vista, resulta tan inapropiado para los nazis como todo eso que se dice sobre el elemento «demoníaco» de Hitler. Me parece que tenemos que considerar estas cosas en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, pues eso es lo que verdaderamente las caracteriza. Las bacterias pueden causar epidemias que arrasan países, pero siguen siendo simplemente bacterias. Veo con horror cualquier insinuación mítica o legendaria, y todo aquello que no sea específico constituye una insinuación tal» (ibíd., pág. 62). Y, un poco más adelante, Jaspers continua: «Del modo en que tú lo expresas parece casi como si hubieses tomado el camino de la poesía. Pero Shakespeare nunca le hubiese dado una forma adecuada a este material —su sentido estético instintivo le hubiese llevado a falsificarlo— y esa es la razón por la cual no podría intentarlo. No hay ninguna idea ni ninguna esencia en todo esto. El crimen nazi es propiamente un objeto de la psicología y de la sociología, de la psicopatología y de la jurisprudencia solamente» (ídem). Según parece, esta respuesta de Jaspers causó una honda impresión en Arendt (el tema de la banalidad del mal se halla ya aquí, incluso mencionado por Jaspers, aunque Arendt no lo desarrollase explícitamente sino más de quince años después), aunque en ese momento se mostrase reticente a aceptar la postura de su maestro, que ella juzga como «convincente a medias.» Con todo, se muestra de acuerdo con Jaspers en que «tenemos que combatir todos los impulsos hacia la mitologización de lo horrible», y que «del modo en que he expresado esto hasta ahora me he acercado peligrosamente a esa "grandeza satánica" que yo, como tú, rechazo completamente» (ibíd., pág. 69).

En segundo lugar, nos encontraríamos con un tipo de mal con respecto al cual el pensamiento filosófico y teológico no se ha manifestado o ha pasado sobre él como de puntillas. Dicho mal es la deleitación en el mal por el mal mismo, la perversidad moral. Según Arendt, las ambiguas referencias de Jesús de Nazaret a los «pecados imperdonables» *(skandala),* tanto más notables viniendo de alguien que predica «el perdón de todos los pecados», aluden a este tipo de mal[21]. Según Arendt esta deleitación en el mal por el mal se correspondería con los impulsos sádicos, que caracterizan a esos pocos «monstruos» o «perversos» que existen, aparentemente, en toda sociedad de manera marginal, y que, salvo en circunstancias anómalas (como es el caso del nazismo) jamás alcanzan posiciones de poder. Como decía Primo Levi, «existen, pero son demasiado pocos para ser realmente peligrosos»[22].

En tercer y último lugar nos encontraríamos con el mal específicamente moderno, que incluye tanto al «mal radical» al que se había referido Arendt en las últimas páginas de *Los orígenes del totalitarismo* como al «mal banal» que impregna las páginas de su libro sobre Eichmann y al que se refiere en diversas ocasiones en los textos sobre cuestiones morales escritos posteriormente. En ambos casos se trata de un mal que no puede ser derivado ni de «motivos malvados específicos» ni de una «naturaleza» individual aberrante. En ambos casos nos hallamos frente a procesos ingentes de burocratización y mecanización («fábricas de muerte», por un lado, y administración del crimen, por otro lado); en ambos casos se introduce una tendencia a la «despersonalización» y a la deshumanización, mediante el asesinato organizado según cadenas de producción y mediante la reducción del individuo a una «función» dentro del sistema, es decir, la funcionarización del crimen. Si en los campos de concentración se reducía a los hombres a «horribles marionetas con rostro humano», similares al perro de Pavlov, fuera de los campos se los reduce a «engranajes» de una gran maquinaria burocrática y estatal en la cual nadie actúa por iniciativa propia, sino únicamente según los parámetros ajustados[23].

---

[21] *RJ,* pág. 74.

[22] Primo Levi, *Si esto es un hombre,* pág. 342.

[23] Tal vez no esté de más señalar que en el sistema totalitario se dan cita las tres clases de mal, aunque la predominante sea la tercera acepción. En su descripción de los primeros campos de concentración nazis (previos a la política de exterminio y regidos principalmente por miembros de las SA) y en las dependencias policiales de la Gestapo, Arendt nos recuerda que, junto a la tortura tradicional y, en cierto sentido, «racional», cuyo fin es extraer información del interrogado, se introdujo un tipo de tortura gratuita, no sistemática y sin objetivos, destinada simplemente a satisfacer las tendencias perversas de elementos anómalos. Este tipo de tortura no cumplía una función política definida, sino que era «una concesión del régimen a sus elementos criminales y aberrantes». Al mismo tiempo, puede decirse que en muchos casos el motivo último de la brutalidad de los miembros de las SA se debía a «un profundo odio y resentimiento dirigido contra todos aquellos que eran mejores que ellos social, intelectual o físicamente», lo cual, según Arendt, «nos sorprende como un último resto de sentimientos humanamente comprensibles». Sin embargo, el verdadero horror de los campos apareció cuando las SS se hicieron cargo de su administración: «La antigua bestialidad espontánea dio lugar a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, [...] Los campos ya

Lo que viene a decir Arendt de manera implícita es que el primer y el segundo tipo de mal (el «villano» y el «sádico») han estado siempre ahí y, probablemente, formen parte de la existencia humana, cabría incluso decir que de su «naturaleza» (a pesar de los reparos que Arendt tiene con respecto a tal terminología). Todos los vicios antes enumerados, así como el propio sadismo, forman parte de esos «instintos malvados» que, según Arendt, quizá «son inherentes al hombre» (ver la descripción de Eichmann, *supra).* En todo caso, no ha existido época o sociedad que no los haya conocido, lo cual hace posible presuponer que no la habrá en el futuro. Lo que a Arendt le interesa señalar es que ni todos esos instintos juntos pueden ser tan destructivos como esa despersonalización y deshumanización (resultantes del «alejamiento de la realidad» y de la «incapacidad para pensar») que caracterizan a las formas modernas del mal. Y de lo que no dejan lugar a dudas los textos de Arendt es de que si existe alguna tarea moral en el presente es, sobre todo, luchar contra dicha despersonalización y prevenir su reaparición. Al fin y al cabo, este es un tipo de mal que no ha existido siempre, que de hecho puede historiarse y estudiarse como un fenómeno típicamente contemporáneo, cuyos «estragos» se han hecho evidentes en el siglo xx. Probablemente, los otros tipos de mal son, por desgracia, inevitables (lo cual no significa, claro está, que debamos rendirnos a ellos; aquí Arendt parece estar expresando, simplemente, una visión pesimista respecto a las posibilidades de transformación del hombre, que están siempre dentro de unos límites, siendo la impureza moral uno de los más notables); el mal moderno, en cambio, es algo creado exclusivamente por la sociedad moderna y, por tanto, algo que puede ser evitado.

2

Entonces, ¿cuál es la solución sugerida por Arendt? ¿Es esta una solución de tipo ético? Si lo es, ¿en qué sentido? La solución viene a ser la siguiente: si el origen del mal moderno es la despersonalización y la deshumanización en las interacciones sociales, entonces se hace imprescindible una revitalización de la dimensión personal del sujeto, un «rescate» de la personalidad que vuelva a ponerla en el centro de las acciones y de la conducta humana. En cierto modo, la respuesta ética de Arendt puede ser calificada de «personalista», si bien —al contrario que la mayor parte de las fi-

---

no eran parques de recreo para bestias con forma humana, es decir, para hombres que realmente debían estar en instituciones mentales o en prisión; ocurrió al revés: se convirtieron en "campos de instrucción" en los cuales se entrenaba a hombres perfectamente normales para convertirse en miembros plenos de las SS.» En esta descripción aparecen las tres formas del mal que hemos señalado: el mal «clásico», representado por el odio y el resentimiento (en último término, la envidia) contra quién es mejor que uno mismo; el mal «perverso» o «bestial» de quien encuentra satisfacción en el sufrimiento ajeno; y el mal «absoluto» o «despersonalizado» del asesinato en masa de inocentes de manera «fría» y «sistemática». Véase, *OT,* págs. 453-454.

losofías que ostentan tal rótulo— se trata de un personalismo laico que busca sus orígenes en Sócrates; al mismo tiempo, se trata de un personalismo sumamente abstracto y difuso que no aporta criterios éticos concretos más allá del mero «se una persona, se consciente de ser una persona, y no un mero engranaje». En realidad, la respuesta de Arendt se encamina a no otra cosa más que restaurar las coordenadas de toda acción significativa, tal y como ésta tiene lugar en el espacio público de aparición que nos ha descrito en *La condición humana*. En este sentido, la respuesta no es ni solamente ética ni solamente política, sino que subyace a ambas: toda acción es acción de un agente que al actuar de un modo determinado revela un «quién», una identidad determinada. Todo agente, en la medida en que se revela a sí mismo mediante la acción, ha de sentirse comprometido con la imagen que ésta revela de sí mismo. No le es algo ajeno. En política ello puede traducirse en una preocupación por la fama o el prestigio, mientras que en ética se trata de una preocupación por la propia integridad.

Dicha solución se corresponde con la estructura fundamental de la acción, para la cual la categoría de agente, que siempre comporta la pregunta por el «quién», resulta no solamente inevitable sino absolutamente central: «La acción y el discurso están tan íntimamente relacionados porque el acto primordial y específicamente humano debe al mismo tiempo contener la respuesta a la pregunta que se le hace a todo recién llegado: "¿Quién eres tú?"»[24]. La acción es revelación de una identidad. Dicha identidad, no obstante, no es algo fácilmente aprehensible y definible, sino que se caracteriza por su extrema elusividad: permanece oculta para el propio sujeto que actúa, que no es consciente de la identidad que revela, mientras que sí aparece ante aquellos con los que se encuentra y en presencia de los cuales habla y actúa, «como el *daimōn* en la religión griega, que acompaña a cada hombre durante toda su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro y, de ese modo, visible solamente para aquellos con los que se encuentra»[25]. Pero aún ellos tienden a dejar escapar la dimensión más personal, más puramente identitaria del agente, al referirse a él haciendo uso de todo un conjunto de caracterizaciones que él comparte con otros muchos: sus dones, sus talentos o sus defectos, su apariencia física o su temperamento, así como las obras que haya podido producir:

> En el mismo momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro propio vocabulario nos extravía y nos hace decir *qué* es; nos vemos atrapados en una descripción de cualidades que necesariamente

[24] *The Human Condition,* ed. cit., pág. 178. En adelante citada como *HC*.

[25] *HC,* págs. 179-180. En la *laudatio* a su maestro Jaspers, Arendt insiste en el mismo aspecto «elusivo» (aunque de algún modo presente) de la identidad personal. La persona o la personalidad de alguien, nos dice Arendt, «es muy difícil de captar, y quizá a lo que más se asemeja es al *daimon* griego, [...] Este *daimon* —que no tiene en absoluto nada demoníaco—, este elemento personal en el hombre, solamente puede aparecer allí donde existe un espacio público; esa es la significación más profunda del espacio público» *(Men in Dark Times,* pág. 73).

> comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o «carácter», en el viejo sentido de la palabra, con el resultado de que su unicidad [uniqueness] específica se nos escapa[26].

A pesar de dicha elusividad, la identidad o personalidad única del agente trasciende en el espacio público de aparición por medio de sus actos y de sus palabras; no es algo evidente, definible y conceptualizable, pero sí da destellos que lo hacen presente, ostenta una especie de «brillo» o luminosidad que, sin ser plenamente transparente, es perceptible por aquellos que le rodean. Arendt compara la revelación del «quién» o identidad del agente con «las manifestaciones notoriamente no confiables de los antiguos oráculos, que, de acuerdo con Heráclito, "ni revelan ni esconden con palabras, sino que dan signos manifiestos"»[27].

Ahora bien, ¿en qué momento esta identidad o personalidad del agente, marcadamente política, se convierte en la personalidad «moral»? Ello ocurre tan pronto como se clausura el espacio de aparición ante los otros y el agente ha de examinar sus acciones por sí mismo, sin estar a la vista de los demás. No es de extrañar que fuese la experiencia del totalitarismo, y más concretamente el régimen nazi, lo que suscitase las reflexiones morales por parte de Arendt. Ella afirma sin reparos que «la invocación de principios supuestamente morales con respecto a asuntos de la conducta cotidiana es normalmente un fraude»[28]. Tal invocación es propia de los «bienpensantes» y de los «puritanos», cuya tendencia a dejarse guiar en todo momento por los valores y los criterios de la «sociedad respetable» caracteriza precisamente al tipo de mentalidad conformista y gregaria dispuesta a adherirse a cualquier conjunto de normas aceptadas de manera general, incluso si tales normas (como fue el caso de la Alemania nazi) tienen implicaciones claramente criminales. (Por ello, Arendt declara que los «bohemios» y los «beatniks» inspiran una mayor confianza moral, al estar acostumbrados a poner en cuestión el sistema de valores establecido, los usos sociales y, en definitiva, a enfrentarse a la presión de las mayorías). La moral, para Arendt, es un «fenómeno límite»[29] o una «medida de emergencia»[30]. Solamente cuando el espacio público de aparición ha quedado completamente secuestrado por fuerzas que son ajenas a él mismo, de tal modo que toda comunicación por medio de los conductos normales en la comunidad corre el riesgo de quedar distorsionada, cuando no de ser simplemente censurada o incluso objeto de represalias, solamente entonces adquiere su relevancia la actitud moral, como consecuencia del necesario enclaustramiento del sujeto sobre sí mismo. Y entonces es como si la entera estructura del espacio público de aparición se replegase sobre el propio individuo, en el interior de su conciencia.

---

[26] *HC,* pág. 181.
[27] Ibíd., pág. 182.
[28] *RJ,* pág. 104.
[29] Ibíd., pág. 105.
[30] Ibíd., pág. 104.

O, mejor dicho, la propia consciencia (que la tradición ha entendido como sede de «la voz de Dios», o de «la voz de la razón», o de ciertos valores) en Arendt no es nada más que la apertura, dentro del propio sujeto, de una distancia o un espacio en el cual poder ver y ser visto, un espacio en el que se constata la diferencia interna de la cual surge no un mandato moral, sino una inquietud moral.

La expresión más aquilatada de dicha inquietud moral la encontramos, según Arendt, en la máxima socrática «es mejor estar en contradicción con el resto del mundo que en contradicción con uno mismo»[31]. El gran descubrimiento moral de Sócrates habría sido, según Arendt, que el sujeto no es uno, único e indivisible, sino que en realidad es dos, dos-en-uno: el yo y el sí mismo. Como tal, cabe la posibilidad de que entre en contradicción consigo mismo, y esto, según parece, resulta insoportable, mucho más insoportable que la oposición o el repudio generalizados de los demás. Por otro lado, el descubrimiento de esta alteridad dentro del sujeto es algo que atañe al individuo en solitario, cuando está en soledad *(solitude).* Allí donde se relaciona con los otros el sujeto vuelve a ser simplemente uno, no desdoblado, y allí las reglas son distintas, pues todo se juega en la manera en que el individuo aparece ante los demás. Si la conciencia moral puede tener alguna influencia en ese comportamiento ante los demás, ello se debe tan sólo a que el individuo sabe que, más tarde o más temprano, volverá a estar solo consigo mismo y tendrá que aparecer ante sí mismo.

El espacio de aparición queda así reproducido, aunque sea mínimamente (y por ello muy significativamente) en ese «teatro de la conciencia» en el cual el sujeto aparece ante el único espectador y juez que puede hallar cuando está a solas: él mismo. El descubrimiento socrático consistiría en haber señalado el fenómeno, fundamental para la inquietud moral, de que el sujeto está condenado a vivir consigo mismo y, por tanto, debe procurar llevarse bien con ese «otro yo». La decisión moral con respecto a los propios actos es por ello, ante todo, no una decisión con respecto a los demás, a los otros yoes, sino una decisión con respecto a uno mismo, al *alter ego* que encontramos dentro de nosotros mismos, en nuestra consciencia. Al comportarme de una determinada manera no solamente afecto la existencia de los demás (lo cual no siempre garantiza que vaya a comportarme bien con ellos), sino que me determino a mí mismo; en cierto modo, elijo el «compañero de viaje» que va a estar a mi lado allí donde vaya. El espectador del espacio de aparición, el público que contempla y juzga las acciones del agente, es de este modo extrapolado al espacio o «apertura» interior del sujeto. Y por ello es de esperar que el sujeto reflexione cuidadosamente sobre sus actos, pues de ellos dependerá la «compañía» que va a tener cuando se encuentre a solas:

---

[31] *Gorgias,* 482 b-c; el texto completo, que Arendt cita, es el siguiente: «sería mejor para mí que mi lira o el coro que dirijo estuviesen desafinados y sonasen de manera discorde, y que la mayoría de los hombres no estuviese de acuerdo conmigo y me contradijera a que yo, siendo uno, estuviese desafinado conmigo mismo y me contradijese a mí mismo».

> Si actúo injustamente estoy condenado a convivir con un malhechor en una intimidad insoportable; no puedo nunca librarme de él. Por tanto, el crimen que permanece oculto a los ojos de dioses y hombres, un crimen que no aparece en absoluto porque no hay nadie ante quién pueda aparecer y que se encuentra mencionado en Platón una y otra vez, realmente no existe: *del mismo modo que soy mi propio compañero cuando estoy pensando, soy mi propio testigo cuando estoy actuando*. Conozco al agente y estoy condenado a vivir con él. Él no es silencioso[32].

Arendt hace suya la concepción ontológica griega según la cual el ser y el aparecer son lo mismo: no hay una región trascendente, más verdadera, más allá de las apariencias. En este sentido su posición se postula como una posición pre- o post-metafísica. Lo que no aparece (y todo aparecer es aparecer ante alguien) simplemente no existe. De ahí la importancia que cobra la posibilidad de un «acto oculto a los ojos de los hombres y de los dioses». El problema de un acto así es que escaparía a todo juicio y, si se tratase de un crimen, a cualquier castigo. La tradición metafísica resuelve ese problema al contar con un Dios omnisciente capaz de ver todos los actos y, por ello mismo, de juzgar universalmente, y ello es así no solamente en la teología cristiana, sino también en Platón, que describió en varios de sus mitos conclusivos los premios y los castigos que aguardaban a las almas tras su muerte. Pero en un contexto no metafísico, sin otra realidad que la que aparece, un acto invisible pasaría completamente inadvertido. Ello, dice Arendt, es algo imposible al menos mientras exista consciencia de uno mismo, consciencia de los propios actos, y el sujeto se involucre en «ese diálogo silencioso entre el yo y el sí mismo que desde Platón denominamos "pensar"»[33].

Las dos condiciones fundamentales de la inquietud moral son 1) que el sujeto sea consciente de ser agente, de estar actuando (y no se tome a sí mismo, por ejemplo, como un mero «engranaje» sin iniciativa ni libertad alguna); y 2) que sea sincero consigo mismo y reflexione acerca de sus actos, sin autoengaños. El sujeto moral es un sujeto consciente de sí mismo y auto-reflexivo, pero ante todo es un sujeto sincero consigo mismo. De ahí, según Arendt, que para Kant el verdadero «punto oscuro» de la naturaleza humana sea la capacidad de mentir, la mendacidad, pues de ella se deriva la posibilidad de mentirse a uno mismo y, con ello, de ocultar la verdadera naturaleza de las acciones a la propia conciencia.

Este tema no es nuevo para Arendt, y ya lo había analizado en su obra *Sobre la revolución,* al hilo de las aspiraciones virtuosas de los revolucionarios y de su desprecio por la hipocresía como el mayor de todos los vicios. Si la hipocresía puede ser aún peor que la crueldad, la codicia o cualquiera de los demás vicios, ello se debe, según Arendt, precisamente a que pone en serio riesgo la posibilidad de una comunicación sincera con uno mismo. El hipócrita, para mejor engañar a los otros debe primero engañarse a sí mismo y,

---

[32] *RJ,* pág. 90 (las cursivas son mías).
[33] H. Arendt, *La vida del espíritu,* vol. I.

por decirlo así, «levanta falso testimonio contra sí mismo»[34]. Con ello, el hipócrita «elimina del mundo, que ha poblado con ilusiones y fantasmas mentirosos, el único núcleo de integridad a partir del cual la verdadera apariencia puede surgir de nuevo: su propio sí mismo incorruptible»[35]. Ello no quiere decir que hombre alguno, en calidad de agente, pueda decir que es incorruptible, pero parece que para Arendt esa es una cualidad atribuible a «este otro sí mismo vigilante y testificante ante cuyos ojos deben aparecer, si no nuestros motivos y la oscuridad de nuestros corazones, al menos sí lo que hacemos y decimos»[36]. La hipocresía, en apariencia el más «virtuoso» de los vicios (pues imita a la virtud), resulta ser el peor de ellos porque, en ese «teatro de la conciencia» en el cual se examinan y se juzgan los actos del agente, el testigo y juez de tales actos queda sometido al engaño a fin de no interferir con su desagrado en la pantomima del actor. El hipócrita es más despreciable que el criminal porque se engaña a sí mismo y, con ello, anula los límites que el diálogo interno impone a la acción: «Ciertamente, tan sólo el crimen y el criminal nos confrontan con la perplejidad del mal radical; pero solamente el hipócrita está realmente podrido hasta el tuétano»[37].

Al afirmar que la hipocresía apunta más allá del «mal radical» de la propia criminalidad Arendt nos pone en la pista de que la novedosa descripción del mal como banalidad ya estaba de algún modo sugerida en el análisis de este vicio en *Sobre la revolución*. La «banalidad del mal» (el hecho de cometer cualesquiera actos, por criminales o monstruosos que sean, sin motivos específicos para ello) se sustenta, en efecto, en una enorme capacidad por parte de los sujetos para *engañarse a sí mismos,* lo cual no es sino la forma más directa y certera de romper el diálogo entre el yo y el sí mismo del cual brota la inquietud moral. El burócrata o el ciudadano de bien, ejecutores o cómplices del asesinato, pueden serlo gracias a la gran hipocresía que ejercen sobre sus actos, afirmando, por ejemplo, que no fueron ellos en cuanto personas quienes cometieron los actos que se les imputan, o que ellos no eran más que meros engranajes en la gran maquinaria estatal (ambas afirmaciones resumen apretadamente el núcleo de la defensa de Eichmann frente al tribunal israelí). Según Arendt, ninguna de tales defensas puede ser válida frente a un tribunal, precisamente porque en la institución jurídica no se juzgan sistemas, tendencias, movimientos o funciones, sino personas, esto es, individuos a los que se les atribuye de antemano una consciencia para saber lo que hacen, distinguir el bien del mal, y una libertad por la cual eligen hacerlo, ya sea con entusiasmo o sin él. Dice Arendt:

> El casi automático desplazamiento de responsabilidad que normalmente tiene lugar en la sociedad moderna hace un alto repentino en el mismo momento en que se accede a la sala de un tribunal. Todas las jus-

[34] H. Arendt, *On Revolution,* pág. 99.
[35] Ibíd.
[36] Ibíd.
[37] Ibíd.

> tificaciones de naturaleza no específica —desde el Zeitgeist hasta el complejo de Edipo, todo lo que indique *que no se es un hombre sino una función de algo* y, por tanto, *que uno mismo es una cosa intercambiable y no un alguien*— se vienen abajo[38].

El pensamiento, la auto-reflexión, el diálogo con uno mismo, no hacen sino instituir en el interior de la conciencia un «tribunal» semejante al que juzga los actos de una persona en un juzgado. Al pensar acerca de nuestros actos nos tomamos a nosotros mismos como personas, como individuos libres y conscientes. Es la propia actividad de pensar lo que nos convierte en personas y no en engranajes, tal y como ocurre, por otro lado, en la sala de un tribunal.

El mero hecho de pensar y de reflexionar, o, mejor, de auto-reflexionar, reinstaura la dimensión personal que corría el riesgo de desaparecer con la transformación burocrática y totalitaria de los individuos en piezas de un sistema. La personalidad, dice Arendt, «no tiene nada que ver con los dones y la inteligencia; es el simple, casi automático resultado del ser pensativo»[39]. El mero hecho de pensar no es por sí mismo una actividad moral, pero sí arroja, según Arendt, un resultado moral fundamental, aunque sea solamente como un producto no intencionado de dicha actividad, a saber: «que aquel que piensa se constituye a sí mismo en un alguien, en una persona o una personalidad»[40]. De igual modo que toda acción y todo discurso revelan a los ojos de los espectadores una cierta identidad en el agente, en la propia actividad de pensar se pone de manifiesto una cierta personalidad, pues el sujeto se convierte en espectador de sí mismo. El origen del mal específicamente moderno consiste en la anulación de la persona, que es fruto de la obstrucción del pensamiento y de la auto-reflexión. Ese mal moderno consiste en que los agentes olvidan que lo son, se engañan a sí mismos y se toman por algo que no son: piezas o engranajes en un sistema. El gran peligro se halla en la ocultación de la dimensión del «quién» personal, que queda sumergido y ahogado en un sistema burocrático impersonal en el cual nadie actúa en nombre propio, sino en función de dicho sistema[41]. Toda forma de

---

[38] *RJ,* 57-58, las cursivas son mías.

[39] Ibíd., pág. 95.

[40] Ibíd., pág. 105.

[41] No es muy difícil conectar esta idea de Arendt con las reflexiones de Heidegger acerca de la usurpación del «quién» del Dasein por parte del impersonal «man»: «El «quién» no es este ni aquel, no es uno mismo, ni alguno, ni la suma de todos. El «quién» es el impersonal, *el «se»* o *el «uno»* [*das man*]. [...] El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada Dasein de su responsabilidad. El uno puede, por decirlo así, darse el lujo de que constantemente «se» recurra a él. Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre «ha sido» el uno y, sin embargo, puede decirse que no ha sido «nadie». En la cotidianeidad del Dasein la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie. [...] Cada cuál es el otro y ninguno sí mismo. El *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros» *(Ser y Tiempo,* págs. 151-152). La influencia de estos párrafos de *Ser y tiempo* en los análisis arendtianos de la burocracia como «gobierno de nadie» y la tiranía del «nadie» es innegable.

burocracia supone la negación conjunta de la realización de acciones, de la presencia de agentes y de la responsabilidad (legal y moral) por los actos realizados. Esas tres nociones, acción, agente y responsabilidad se coimplican. No hay acciones sin agentes, y todo agente debe responsabilizarse de sus actos. El concepto de «persona» sintetiza esa mutua implicación. Porque todo agente *es* una persona (y no un «se» impersonal o un «sistema») y porque toda acción lo *es* de una persona, es una acción personal, el concepto de «responsabilidad personal» es operativo, inclusive bajo condiciones políticas extremas, como puedan ser las de una dictadura. La respuesta moral de Arendt al mal contemporáneo se concentra en señalar precisamente *esto:* que no hay actos que sean no-acciones, que no hay agentes que sean no-personas. Los tribunales de guerra juzgaron a los acusados desde esa convicción, y el tribunal de la conciencia (radicado en la *alteritas* del propio sujeto) realiza esa misma atribución de cualidad personal a los actos del yo.

La fundamentación de la ética no tiene para Arendt otra base más que la restauración de la dimensión personal de los actos, que pasa por el reconocimiento de dichos actos como actos de «alguien». De ahí que pueda afirmar que «*la cualidad personal de un individuo es precisamente su cualidad "moral",* si tomamos la palabra no en su sentido etimológico ni convencional, sino en el sentido de la filosofía moral»[42]; una tesis que se hace evidente en la repetida afirmación según la cual la expresión «personalidad moral» es, en realidad, una redundancia[43]. La tesis de Arendt es que *toda personalidad contiene un ingrediente moral,* inclusive aquellas personalidades que, según la acepción clásica, llamaríamos «malvadas», y que solamente la anulación o cancelación de la dimensión personal de los actos conduce al mal absoluto que hemos conocido con el totalitarismo (pero que no se restringe a éste, sino que amenaza de forma potencial en todos los procesos de «despersonalización» o «deshumanización» existentes en el mundo moderno).

Existe un aspecto adicional en esta actitud reflexiva, constituyente de personalidad, que aún no hemos mencionado y que también se deriva muy claramente del análisis de la acción. Se trata de la estructura *narrativa* de la acción, fundamental para la revelación del «quién» así como para la constitución de la personalidad. Habíamos visto que en *La condición humana* Arendt hacía referencia al carácter elusivo de la identidad del agente, invisible para sí mismo (en el trato con los otros, no así en el trato con uno mismo) y difícilmente describible por parte de los otros. Existe según Arendt, sin embargo, un modo de acceso a dicha identidad: «*Quién* es o fue alguien solamente podemos saberlo conociendo la historia de la cuál él mismo es el héroe, en otras palabras: su biografía; todo lo demás que conocemos de él, incluyendo la obra que haya podido producir y dejar tras de sí, solamente nos dice *qué* es o fue»[44]. La narración juega un papel fundamental también

[42] *RJ,* pág. 79 (las cursivas son mías).
[43] Ibíd.
[44] *HC,* pág. 186.

en la vida moral, algo que Arendt expresa en su postulación de la capacidad para recordar y rememorar el pasado como algo propio de la constitución de la personalidad y del carácter moral (que para ella son términos sinónimos). El recuerdo no es sino una prolongación de la capacidad para pensar, y, como ésta, es un modo fundamental de interacción con uno mismo. El mal moderno, al sustraer a los sujetos la capacidad de pensar y su propia consciencia como agentes, mina asimismo la posibilidad de construir significativamente con la memoria el sentido de las tramas activas del pasado. De ahí también la «superficialidad» característica de los actores que, como Eichmann, no reflexionan en lo que hacen, no solamente en el momento presente, sino ni tan siquiera en el intento de conferir una cierta significación a la existencia.

> Para los seres humanos, pensar en asuntos pasados significa moverse en la dirección de la profundidad, echar raíces y así encontrar estabilidad, de modo que no sean arrastrados por cualquier cosa que ocurra: el *Zeitgeist,* la Historia o la simple tentación. El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y porque no tiene raíces no encuentra limitaciones, puede llegar a extremos inimaginables y barrer el mundo entero[45].

Mediante el pensamiento y el recuerdo, viene a decir Arendt, los seres humanos construyen dentro de sí mismos una suerte de hábitat, un suelo estable y firme en el cual viven y desde el cual se aproximan al mundo sin tener que ser necesariamente arrastrados por él. Y esto es, precisamente, lo que el mal no puede tolerar: raíces, hábitat, asentamiento. La moralidad, para Arendt, no es más que esto: el hábitat existencial desde el cual la persona se auto-examina y se auto-construye, hábitat o morada que, por un lado, determina el decurso futuro de las acciones y de la identidad del agente, si bien siempre es susceptible de ser re-evaluado y re-configurado (dentro de ciertos límites) por sucesos que constituyen una «crisis» personal. Es importante, sin embargo, señalar que dicho hábitat o morada no es, desde luego, el lugar físico o el entorno cultural en el que, de hecho, habita el individuo. El hábitat de los valores no está ni en la herencia transmitida de generación en generación (la tradición) ni, por supuesto, en todo ese conjunto de datos condicionantes con los que un individuo se encuentra por el simple hecho de nacer dentro de un grupo humano y no en otro, dentro de una clase social y no en otra o dentro de un momento dado de la historia y no en otro (todo lo cual pertenece a la «dotación» [givenness] de un individuo, sobre la cual éste nada puede hacer salvo trascenderla desde su propia natalidad). Ese hábitat está en el cultivo de uno mismo, en la auto-construcción de la identidad y el auto-examen socrático del propio yo; el hábitat de los valores está en la reflexión sobre ese «quién» que, como *daimon,* Arendt había situado como punto de referencia de la acción. Entonces, si recordamos (como Hei-

[45] *RJ,* pág. 95.

degger nos invita a hacer) que el término griego del cual se deriva nuestra palabra «ética» es *ethos,* y que el *ethos,* en su acepción original, significa simplemente esto, hábitat o morada, y ponemos esto en relación con el hecho señalado de que el hábitat o la morada del hombre es su propia identidad, su propio quién, del cual le conviene preocuparse, al final nos encontramos con que la teoría ética de Hannah Arendt no parece ser más que un elaborado comentario de la famosa sentencia de Heráclito, según la cual, para los hombres, «el *ethos* es el *daimon*» (Frag. B 119).

Y la capacidad para narrar (y para recordar, que no es sino la narración de uno mismo) evalúa la *eudaimonia* del agente. Bien es cierto que la determinación final de dicha *eudaimonia,* del bienestar del *daimon* (el «quién» del agente), solamente puede tener lugar tras la muerte, pero al menos en el transcurso de la vida es posible reconstruir la trayectoria recorrida y evaluar si la dirección adoptada conduce o no hacia ese bienestar de la identidad del agente. La inquietud moral consiste, en último término, en esa preocupación por el destino del *daimon* o, dicho de otra manera, en la pregunta «¿qué historia se podrá contar de mí tras mi muerte?» Tal vez ahora podemos darnos cuenta de que cuando Arendt afirmaba que no había nada «demoníaco» en la personalidad de Eichmann no se refería simplemente a su carencia de motivos malvados o a su supuesta perversidad. Lo demoníaco que no apareció durante el proceso de Jerusalén es, sobre todo, ese *daimon* o identidad personal que, aunque oculta a los ojos del propio agente, se muestra a los demás en sus palabras y sus actos. En efecto, ¿qué identidad, o qué *daimon* puede aparecérsenos cuando lo único que tenemos ante nosotros es un burócrata? ¿Qué historia podemos contar que nos haga comprensibles los actos de Eichmann?

A pesar de la afirmación de Arendt, según la cual la verdadera alienación ocasionada en la época moderna no es alienación del yo, sino alienación del mundo, lo cierto es que resulta imposible no deducir del modo en que Arendt construye su teoría moral que la auto-alienación es una posibilidad igualmente existente y significativa. Ambas formas de alienación, en realidad, se copertenecen: el individuo alienado de la realidad que le rodea (Eichmann, pongamos por caso) se nos presenta desde la perspectiva moral como un individuo alienado también de sí mismo, incapaz de conectar con su propia conciencia y de «echar raíces» en sus propias convicciones y en su propia trayectoria como agente activo y comprometido. Los individuos alienados simplemente «se dejan llevar», no tienen principios firmes —como demuestra la ligereza con la que Eichmann dejó de lado el imperativo categórico— porque no tienen estabilidad dentro de sí mismos, viven sin raíces, al albur de los acontecimientos y yendo hacia donde el viento —esto es, la mayoría— sople. Claro está, una determinación «malvada», como la de «convertirse en un villano», puede ser problemática desde un punto de vista moral, pero la tesis de Arendt es que incluso tales determinaciones «malvadas» son, por comparación con la total ausencia de determinación, relativamente aceptables. La tesis de Arendt (bastante problemática) es que más vale una raíz malvada que la carencia de raíz. En el fondo de dicha afirma-

ción se halla la convicción, que Arendt expresamente dice haber extraído de Kant, por la cual el mal —al menos en su versión clásica— es autodestructivo: el sujeto, en la medida en que se sabe agente o persona, no puede soportar la perpetua contradicción consigo mismo que implica la comisión de actos malvados, y ello solamente puede desembocar o en el arrepentimiento o en la muerte. Caso aparte son los «monstruos morales», aquellos pocos sujetos que por naturaleza o por carácter practican el mal por el mal mismo, pero éstos son pocos y marginales.

La identidad es la clave. Cuando los seres humanos se despreocupan por su propia identidad, cuando su personalidad ya no les importa (si son justos o injustos, si son o no son asesinos, ladrones, etc.), entonces el mal encuentra vía libre porque no queda nada que pueda oponerle resistencia, nada con raíces, nada sólido, nada estable. La personalidad, el carácter moral, la identidad individual, puede ser un bastión contra las oleadas de la ideología o de los acontecimientos que amenazan con arrastrarlo todo y romper con todo. Pero si esa personalidad o carácter moral no se construye cuidadosamente por medio del examen, el auto-examen y el recuerdo, entonces el mal se extiende como un hongo por toda la superficie de la tierra. El problema del mal aparece cuando desaparece la personalidad. Los crímenes nunca pueden ser perdonados, aunque sí puede perdonarse a la persona que los cometió; pero el problema del mal sin raíces (rootless) es que «*no queda ninguna persona* a la cual se pueda perdonar»[46]. La dimensión personal del agente, la persona como tal, ha desaparecido bajo la burocracia, la asignación de funciones, la obediencia y la mecanización del trabajo.

En comparación con ello inclusive la conducta que normalmente entendemos como «mala» o «malvada» (basada en la codicia, la ambición, el odio, etc.) resulta tolerable. La posición de Arendt nos muestra al criminal o al malvado «clásicos» (del tipo de los que aparecen en las tragedias shakesperianas) como agentes que no han olvidado que son tales, es decir, que son personas y que sus actos les son atribuibles. La posición moral de Arendt atribuye una clara prioridad al hecho de *saber que se actúa* frente a cualquier tipo de evaluación «moral» (en el sentido usual de la palabra) respecto de tales acciones. Dicha posición moral se caracteriza, en consecuencia, por una notable indeterminación de la conducta, en la medida en que «ningún contenido específico, *ningún deber ni obligación especial están involucrados,* nada salvo la pura capacidad para el pensamiento y el recuerdo, o su pérdida»[47]; el único criterio moral que debe salvaguardarse a toda costa es el sí mismo, el espectador o juez interno que aparece cuando el sujeto reflexiona, recuerda y piensa en sus actos, si bien dicho criterio «aunque pueda verificarse en las experiencias y en las condiciones esenciales del pensamiento, *no se deja concretar en preceptos específicos y leyes de la conducta*»[48].

---

[46] Ibíd. (La cursiva es mía.)
[47] Ibíd., pág. 96. (La cursiva es mía.)
[48] Ibíd., pág. 102. (La cursiva es mía.)

A modo de justificación del carácter altamente «personalista» o subjetivista de la visión moral que ella intenta pergeñar, Arendt acude a dos citas, la recurrente de Cicerón acerca de cómo es preferible equivocarse con Platón antes que decir la verdad con los pitagóricos y otra de Meister Eckhart que, ambas, señalan la superioridad del criterio subjetivista sobre el criterio objetivista (en el caso de Cicerón, la compañía que uno elige cuenta más que el contenido de verdad de lo que dice ese compañero). Si se aplican dichas consideraciones al problema del mal lo que se desprende es, según Arendt, «una definición del agente»[49]. Desde el punto de vista moral (aunque ciertamente no desde el legal) lo que prevalece es el «quién» de la acción, y no el acto mismo o, de otra manera, «cómo lo hizo más que el acto mismo o su resultado final»[50]. Este énfasis en la persona de la acción como foco del juicio moral (por oposición al juicio legal) supone, según Arendt, un «desplazamiento del *qué* objetivo que alguien hizo al *quién* subjetivo del agente»[51]. Cuando se perdona a un asesino no se perdona el asesinato como tal, sino a la persona que lo cometió, sobre la base de que esa persona no puede ser identificada totalmente con ese acto, que su personalidad es más grande y más rica que la de un puro asesino. El problema con los asesinos nazis, dice Arendt, es que habían renunciado voluntariamente a las cualidades que podían hacer de ellos personas, esgrimiendo que nada de lo que habían hecho era por propia iniciativa, ni por motivos propios, sin intención buena o mala, simplemente por obediencia a las órdenes y al sistema. Es como si no quedase nadie, ninguna persona de verdad, a la que castigar o perdonar, como si en cada asiento del banquillo de los acusados estuviese sentada solamente una parte de un sistema. De ahí que Arendt afirme lo siguiente: «el mayor mal perpetrado es el mal cometido por nadies, esto es, por seres humanos que rehúsan a ser personas»[52]. Al no pensar en lo que hacían mientras lo hacían, y al no recordar pensativamente en lo que habían hecho, esos criminales «ciertamente habían fracasado en constituirse a sí mismos como "alguienes". Al permanecer tozudamente como nadies demostraron ser incapaces para el trato con otros, quienes, buenos, malos o indiferentes, *al menos eran personas*»[53].

3

«Ser persona». Este parece ser, en resumidas cuentas, el único mandato moral que, según Arendt, resulta inexcusable. De dicho mandato se deriva, si hemos de creer su hipótesis del desdoblamiento del ego en un yo y un «sí mismo», el cuidado de sí, de la propia identidad, que impone límites a lo

[49] Ibíd., pág. 111.
[50] Ibíd.
[51] Ibíd.
[52] Ibíd.
[53] Ibíd., pág. 112.

que se puede y no se puede hacer, y que es el resultado de la auto-reflexión y del auto-examen. Sin embargo, esta hipótesis no está exenta de problemas. El primero y principal consiste en que no está asegurado que de dicho «diálogo interior» hayan de surgir siempre máximas morales del tipo de «no matarás» o «no cometerás injusticia». Arendt toma como un hecho incontrovertible que nadie querría vivir con un ladrón o con un asesino dentro de sí mismo, lo cual ocurre toda vez que el sujeto dialoga consigo mismo en soledad, pero esto no está tan claro como Arendt pretende suponer. Es cierto que ella misma reconoce que el criterio de auto-contradicción es «altamente subjetivo», y que lo es en un doble respecto: «lo que puedo soportar haber hecho sin perder mi integridad como persona puede variar de individuo a individuo, de país a país, de siglo a siglo. Pero es también subjetivo en tanto que el asunto finalmente acaba en la cuestión de con quién deseo estar unido, y no en reglas o criterios "objetivos"»[54]. Sin embargo, la idea que guía la reflexión de Arendt es que todo aquel que se constituye a sí mismo en persona (mediante el pensamiento y el recuerdo) se auto-impone ciertos límites a lo que puede y no puede hacer, por más que tales límites sean dispares dependiendo de los casos. Lo que la noción de «persona» excluye es simplemente la ilimitación del mal absoluto. Dice Arendt:

> sin duda, una persona puede tener tendencias buenas o malas, sus inclinaciones pueden ser generosas o tacañas, puede ser agresiva o complaciente, abierta o reservada; puede ser dado a todo tipo de vicios, del mismo modo que puede haber nacido inteligente o estúpido, bello o feo, amigable o desagradable. Todo eso tiene poco qué ver con los asuntos que nos conciernen aquí. Si es un ser pensante, arraigado en sus pensamientos y en sus recuerdos, y, por tanto, sabiendo que tiene que vivir consigo mismo, habrá límites a lo que él pueda permitirse hacer, y dichos límites no le serán impuestos desde fuera, sino que serán auto-establecidos[55].

En esta afirmación se resume lo esencial de la argumentación de Arendt: los tópicos habituales de lo que comúnmente se entiende por «filosofía moral» o «ética» —las tendencias e inclinaciones individuales, los vicios y virtudes, la conducta cotidiana del individuo en relación con los otros— ocupan un segundo lugar por detrás de lo que resulta verdaderamente esencial, la capacidad de ese individuo para vivir consigo mismo y, en relación con ello, los límites que él mismo se auto-impone. Para Arendt, todas esas otras cosas (la generosidad, la tacañería, las buenas o malas inclinaciones, la agresividad o la complacencia, e incluso el vicio o la virtud) no pasan de ser algo así como un «temperamento natural», algo tan innato e inmodificable como la apariencia física o la capacidad cerebral. El terreno específicamente moral está en otra parte, en esa identidad o personalidad en cierto modo oculta y, al mismo tiempo, subyacente, que define el verdadero «quién» del indivi-

[54] Ibíd., págs. 124-125.
[55] Ibíd., págs. 100-101.

duo. Sin embargo, con ello nos damos cuenta de que la concepción arendtiana del *ethos* o «carácter moral» es enormemente abstracta. En efecto, nada de lo que la ética, al menos desde Aristóteles, ha entendido como perteneciente al estudio y definición del *ethos,* debe, según Arendt, ser puesto en su cuenta. Si echamos un vistazo a las diversas virtudes éticas que Aristóteles enumera en su *Ética a Nicómaco* vemos que, según Arendt, ninguna de ellas pertenecería realmente a la personalidad del individuo, o lo haría tan sólo de un modo externo e inapropiado. Ni la templanza, ni la justicia, ni la moderación, ni el valor ni la amistad, ni ninguna de estas cosas forman parte de ese carácter moral o personalidad al cual Arendt hace continua referencia. Todas esas cosas son puestas en la cuenta del «qué» *(what)* del individuo, de esa especie de «dotación» *(givenness)* natural que se tiene por mero nacimiento, como una conformación peculiar y completamente aleatoria del carácter (tomada la palabra, en realidad, en el sentido más restringido de «temperamento») que, precisamente por ser ajena a la esfera de la acción y de la libertad, y por resultar extrapolable a diversos individuos, no define en modo alguno la identidad o personalidad del individuo, donde radica su verdadero carácter moral. Esta oposición entre el «qué» (objetivo o natural) y el «quién» (subjetivo y susceptible de intervención libre) del individuo impregna toda la reflexión moral de Arendt, pero de un modo tal que nos deja absolutamente perplejos con respecto a qué corresponde realmente a ese ámbito del «quién», en el cual supuestamente radica el carácter moral o la personalidad. Y esto resulta especialmente desafortunado, pues es precisamente esta distinción la que, de no haber sido construida de un modo tan abstracto y tan radicalmente irreconciliable, le hubiese permitido desarrollar a Arendt lo que se echa en falta en su comprensión de la ética: un estudio de la moralidad desde el punto de vista de la «cotidianeidad», donde lo que está en juego no es, quizá, la supervivencia de la comunidad o los derechos fundamentales de los individuos, sino algo tal vez menos urgente pero no por ello sin importancia, llámese afán de perfección, auto-superación, o incluso también los derechos y los deberes del trato cotidiano de los individuos entre sí. Lo idóneo para este propósito hubiese sido entender la dimensión personal del «quién» como el ámbito en el que el individuo de construye y perfecciona a sí mismo, mediante actos que conforman un carácter o personalidad éticamente bueno (o virtuoso).

A decir verdad, la propia Arendt se aproxima mucho a este tipo de comprensión en determinados momentos, y muy especialmente en un pasaje de su obra póstuma *La vida del espíritu* en el que distingue entre «auto-exhibición», o demostración de las cualidades que de manera natural posee el ser vivo (correspondiente, por tanto, a la esfera de la dotación natural del «qué») y «auto-presentación», o demostración deliberada, activa y consciente de una determinada imagen particular. Este segundo tipo de aparición se correspondería con la dimensión del «quién» personal e identificable del individuo en tanto que ser libre y activo, y en dicho texto parece que Arendt reconoce la posibilidad de decidir e intervenir sobre dicha dimensión de manera consciente y voluntaria, mediante «un acto de elección deliberada

entre las distintas posibilidades de conducta que ofrece el mundo»[56]. Como resultado de dicha elección deliberada se desarrollaría el «carácter» o la «personalidad», definida por Arendt como «el conglomerado de un número de cualidades identificables agrupadas en un todo comprensible y plenamente reconocible, afianzado en un sustrato inalterable de dones y defectos propios de la estructura anímica y corporal»[57]. El ejemplo concreto que Arendt aduce resulta enormemente clarificador:

> El hombre valiente no es aquel cuya alma carece de esta emoción [el miedo], ni siquiera aquel que puede sobreponerse a ella de una vez por todas, sino quien ha decidido que el miedo es precisamente lo que no quiere mostrar. El valor se puede convertir entonces en una segunda naturaleza o en un hábito, pero no en el sentido de que la intrepidez sustituya al miedo, como si ella misma también se convirtiese en una emoción[58].

Nos encontramos aquí, por tanto, con una cierta ética de la virtud muy similar en su argumentación a la gran tradición de filosofía moral que arranca con Aristóteles. Según esta concepción la personalidad o el carácter moral (el *ethos)* sería el resultado de la realización deliberada de actos que afianzan un determinado modo de ser frente a otros posibles, de modo que la tarea moral del individuo sería un esfuerzo cotidiano, constante y siempre inacabado de auto-realización y auto-perfeccionamiento. Sin embargo, esta concepción de la ética, aunque ocasionalmente haga su aparición en los textos arendtianos, en general queda eclipsada por el mecanismo de seguridad o el «freno de emergencia» representado por el principio de no-contradicción (consigo mismo) que tiene su sede en el pensamiento. «La personalidad —nos ha dicho Arendt— es el simple, casi automático resultado de ser pensativo» (ver *supra).* Pero este «ser pensativo» puede ser comprendido como el continuo cuidado de sí más cercano a una concepción griega de la ética o como el lugar en el que de manera automática y casi como por un resorte surge la contradicción que, como un piloto de emergencia, nos previene de cometer determinadas acciones. En Arendt se combinan ambas concepciones, pero parece innegable que la segunda acaba por tener mayor peso, y que la búsqueda de una suerte de regla absoluta, universal y automática (una especie de versión del imperativo categórico que, como éste, sirva de compás para medir la justicia o injusticia de las acciones particulares con independencia de su contexto) se sobrepone a cualquier proyecto de auto-realización personal en clave de una ética de la virtud.

Una de las principales razones de este abandono de una ética «procesual» a favor de una moralidad «automática» es señalada por Arendt en otro contexto distinto, cuando se refiere al estatuto narrativo de la vida humana. Efectivamente, en su semblanza de Isak Dinesen (Karen Blixen) Arendt nos

---

[56] H. Arendt, *La vida del espíritu,* pág. 61.
[57] Ibíd.
[58] Ibíd., pág. 60.

advierte (advertencia que ella localiza a su vez en varios relatos de la escritora danesa) contra la pretensión de «construir» la propia vida de acuerdo con un plan predeterminado. La «narratividad» de la existencia solamente puede ser entendida como un intento por encontrar el significado a los sucesos pasados, pero nunca como el proyecto de escribir un «guión» de antemano con arreglo al cual actuar en el futuro. El individuo es el actor de sus actos, pero no su «autor», y la narración siempre lo es con respecto a un pasado ya inamovible (aunque pendiente de ser interpretado)[59].

Asimismo, existe otra razón, quizá aún más de fondo, por la cual le resulta dudoso a Arendt que sea posible ejercer un esfuerzo ético de auto-perfección, y tiene que ver con el hecho, ya señalado, de que esa dimensión personal del «quién» siempre permanece oculta a los ojos del propio agente. Dice Arendt: «...siempre he pensado que nadie puede conocerse a sí mismo, pues nadie *aparece* ante sí mismo del mismo modo en que aparece ante los otros»[60]. Por tanto, la «auto-presentación» arriba descrita no puede ser nunca plenamente dirigida y controlada por el agente. Con ella se pretende aparecer (o ser) de un determinado modo en el mundo, pero en último término la apariencia verdadera, lo que realmente aparece, no cae bajo el foco de quién actúa, sino de los espectadores. Puede decirse que los proyectos de auto-presentación, deliberada y consciente, del agente siempre son frágiles, falibles e incontrolables, pues es imposible determinar de antemano cómo serán juzgadas las acciones por los otros que las ven.

Por estas razones Arendt termina siempre por situar la tarea moral en el terreno de los deberes hacia uno mismo, en el espacio separado y aislado del *ego*. Pero la razón de fondo se halla en el hecho, ya señalado, de que para Arendt la moralidad cumple su función en momentos de crisis comunitaria, cuando la comunicación con los demás miembros de la comunidad no puede arrojar significado alguno, pues dicha comunicación es permanentemente distorsionada por la deformación propagandística e ideológica o, más radicalmente, anulada por la obediencia y el servilismo puramente inercial al «signo de los tiempos». La moral se convierte en una suerte de recurso extremo frente a situaciones extremas, cuando lo que está en juego no es ya tan sólo el ser una buena o una mala persona, sino el ser persona en absoluto o una especie de máquina con aspecto humano. La posición teórica de Arendt puede, sin lugar a dudar, revestir interés cuando nos hallamos enfrentados a tales casos límite, pero lo cierto es que nos deja totalmente desprovistos y sin herramientas teóricas frente a lo que constituyen los dilemas y problemas morales de la vida humana en situaciones más o menos normales. Al asignar los vicios y las virtudes a la cuenta del «qué» o temperamento natural Arendt elimina, de un plumazo, todo el contenido de la vida moral de los individuos en su mutua interacción diaria. Hannah Arendt no plantea la inquietud moral del individuo como un complemento de su actividad política,

---

[59] Véase *Men in Dark Times,* págs. 104 y sigs.
[60] *RJ,* pág. 7.

sino como un *sustituto* de la misma allí donde ésta se ha hecho imposible. Dicha escisión absoluta entre moral y política (que varios intérpretes de Arendt le han recriminado, no sin razón) resulta insostenible, pues es innegable que inclusive contando con un espacio público abierto a la ciudadanía y con unas instituciones bien fundadas, la vida del individuo se mueve en otras esferas en las que la moralidad no puede dejar de jugar un papel, como por ejemplo la esfera privada. La conocida renuencia arendtiana a introducir móviles morales en el espacio público de aparición es ya de por sí problemática, pero la evacuación de móviles morales en la conducta individual incluso fuera de dicho espacio público (hecha sobre la asunción de que allí donde dicho espacio funciona bien todo lo demás también funciona bien) es simplemente inadmisible. La actitud moral, tal y como es descrita por Arendt, no pasa de ser un repliegue del espacio público al interior de la propia subjetividad, como ya hemos señalado (y los notables paralelismos entre su teoría de la acción y su teoría moral dan buena fe de ello), pero este tipo de posición moral solamente tiene sentido como «medida de emergencia», lo cual deja en suspenso el papel de la moral allí donde las estructuras políticas no están completamente erosionadas o distorsionadas. Así, la moral es, según Arendt, una cuestión de «todo o nada»: o no cumple ningún papel o es lo único a lo que cabe aferrarse, como un neumático salvavidas[61].

Y, claro está, si de lo que se trata es de situar a la moralidad como «dique de contención» frente a las oleadas del mal social y político, entonces un procedimiento o un mecanismo automático como el de la no-contradicción con uno mismo tiene mejores visos de cumplir dicha función que una ética de la virtud. Sin embargo, dicho principio de no-contradicción no está en absoluto exento de problemas, y no solamente porque (como la propia Arendt reconoce), el criterio de no hacer nada con lo cual uno mismo no puede vivir después es, sin duda, muy relativo y «altamente subjetivo», sino porque incluso su propio fundamento (que es auto-contradictorio cometer un crimen) puede ser seriamente puesto en duda[62].

---

[61] En relación con esto, Seyla Benhabib ha procurado, con gran éxito, extraer una serie de principios morales para la vida cotidiana de la obra de Arendt, si bien para ello ha tomado como guía no el pensamiento y su supuesta vigilancia sobre las auto-contradicciones en las que incurre el sujeto, sino la facultad del juicio y su capacidad para identificar situaciones moralmente relevantes y ponerse en el lugar de los demás a la hora de actuar y de entender como serán juzgados nuestros actos. Véase su artículo «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought», págs. 29-51, recogido en Ronald Beiner y Jennifer Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt,* págs. 183-204.

[62] Dicha posibilidad le fue sugerida a Arendt por su amiga Mary McCarthy, quien, en una carta escrita en el verano de 1954, le planteaba el problema de un «escéptico moral»: «En moral, la pregunta que se reitera es "¿Por qué no?" "¿Por qué no habría de matar a mi abuela si quiero? Déme una buena razón".» La respuesta de Arendt (que, por lo visto, ya tenía en su mente mucho antes de interesarse por las cuestiones morales a raíz del caso Eichmann) es el mencionado principio de no contradicción consigo mismo expresado por Sócrates. Dice Arendt: «La respuesta filosófica sería la respuesta de Sócrates. Puesto que tengo que vivir conmigo mismo, puesto que soy de hecho la única persona de la cual no puedo separarme y cuya compañía tendré que sobrellevar siempre, no deseo convertirme en un asesino; no quiero pa-

Por último (y esto resulta aún más desconcertante), no se trata solamente de que Arendt dé prioridad a una concepción cuasi-mecánica de la ética que deja en segundo término la tarea ética de la auto-realización. Este desplazamiento lo describíamos haciendo uso de las categorías de «qué» y «quién» del agente a las que en diversos contextos Arendt hace referencia de manera explícita o implícita. Pero lo cierto es que no solamente la dimensión del «quién» queda vaciada de contenido moral al suprimir de ella los vicios y las virtudes, sino que incluso, en ciertas ocasiones, Arendt sitúa el fundamento de la actitud moral en un «qué», en una «dotación pasiva» del agente. Existen, al menos, dos ejemplos de este chocante desplazamiento. El primero de ellos se halla en la *laudatio* que Arendt dedicó a su maestro Jaspers con ocasión de la entrega a éste del premio del gremio de libreros alemanes. Allí, tras elogiar la entereza y la inquebrantabilidad de su carácter para mantenerse firme frente a la presión de los acontecimientos, recluyéndose en la soledad de la no participación (que representa, para Arendt, la verdadera posición moral), ella explica dicha entereza en los términos del origen familiar y social de Jaspers, por el hecho de que «su padre y su madre aún estuviesen estrechamente ligados al resuelto y animado campesinado frisón, que poseía un sentido de la independencia bastante poco común en Alemania»[63]. El segundo ejemplo se halla en el intercambio epistolar con Scholem citado al comienzo de este artículo. Allí dice Arendt lo siguiente: «Dije que no había posibilidad alguna de resistencia, pero existía la posibilidad de no hacer nada. Y para eso uno no tiene necesidad de ser un santo, sino sólo de decir: "No soy más que un simple judío y no tengo ganas de desempeñar ningún otro papel"»[64]. Aquí parece como si lo realmente decisivo consistiese no en la identidad o el carácter que se pone en juego al colaborar con una política criminal, sino la adscripción social o cultural del individuo. Ahora bien, ¿puede haber algo más netamente pasivo o simplemente dado que dicha adscripción? La distinción entre el «qué» y el «quién» queda seriamente emborronada cuando Arendt fija la actitud moral en identidades puramente dadas y no fruto de la elaboración personal, como pueda ser el caso con el ser judío o provenir del campesinado frisón. En estos casos parece que lo determinante moralmente no fuese tanto una decisión personal con respecto a lo que se quiere ser o lo que se quiere mostrar al mundo, sino un

---

sar el resto de mi vida en compañía de un asesino.» Y, según Arendt, si dicha respuesta ya no es válida en el mundo de hoy ello se debe exclusivamente a que «casi nadie, hoy en día, vive consigo mismo; quien está solo está solitario *(lonely),* es decir, no consigo mismo». Sin embargo, McCarthy no se queda satisfecha con la respuesta de Arendt: «Quisiera poner en cuestión una cosa en tu carta: lo que tú aportas como la respuesta de Sócrates a la pregunta de porque no asesinar a la propia abuela, porque no quiero pasar el resto de mi vida con un asesino. ¿No es esto realmente una *petitio principi*? La persona moderna que yo postulo [McCarthy se refiere al absoluto escéptico respecto a todo] le diría a Sócrates, encogiéndose de hombros: "¿Por qué no? ¿Qué hay de malo en un asesino?" Y Sócrates volvería a dónde empezó.» Arendt no respondió a dicha objeción de su amiga. Véase *Between Friends,* págs. 19-27.

[63] *Men in Dark Times,* pág. 77.

[64] *Historia judía,* pág. 147.

cierto temperamento heredado natural o culturalmente o una cierta lealtad al propio pueblo. Creo que aquí hay una contradicción que Arendt no resuelve o que le pasa desapercibida.

Estas son, en definitiva, algunas de las dificultades con las que nos encontramos al intentar entender ese peculiar «personalismo» arendtiano que constituye el núcleo de su posición ética. Con ello, sin embargo, no pretendemos negar su importancia o desmantelar completamente su argumentación, sino tan sólo señalar sus límites y sus zonas oscuras. A pesar de todo, queda como la gran aportación de Arendt a la filosofía moral el descubrimiento de que existen formas del mal que no son simplemente fruto de una «mala voluntad», del vicio o de una «naturaleza pervertida», como la tradición había venido señalando durante siglos. El descubrimiento de que el mal puede tomar la forma del «nadie», la advertencia contra los procesos de despersonalización y deshumanización inherentes a la burocratización de la sociedad contemporánea, son lecciones que debemos tener presentes con nosotros como aviso para navegantes, por más que las soluciones concretas a las cuales Arendt llegó con su reflexión sean cuestionables.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil,* Nueva York, Penguin, 1992.

— *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age,* ed. de Ron H. Feldman, Nueva York, Grove Press, 1978. *(Una revisión de la historia judía y otros ensayos,* Barcelona, Paidós, 2005.)

— *Responsibility and Judgment,* Nueva York, Schocken Books, 2003. *(Responsabilidad y juicio,* Barcelona, Paidós, 2007.)

— *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1973.

— *The Human Condition,* Chicago, University of Chicago Press, 1958. *(La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1993.)

— *The Promise of Politics,* Nueva York, Shocken Books, 2005.

— *Men in Dark Times,* Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1968.

— *La vida del espíritu,* Barcelona, Paidós, 2002.

— *On Revolution,* Nueva York, The Viking Press, 1963.

ARENDT, H. y JASPERS, K., *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

ARENDT, H. y MCCARTHY, M., *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975,* Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1995.

BENHABIB, S., «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought», *Political Theory,* 16.1 (1988), págs. 29-51; también recogido en Ronald Beiner y Jennifer Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt,* Rowman & Littlefield, 2001, págs. 183-204.

HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo,* Madrid, Trotta, 2003.

KOHN, J., «Evil and Plurality: Hannah Arendt's way to The Life of the Mind, I», en Kohn and May (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later,* Cambridge y Londres, MIT Press, 1996, pág. 155.
LEVI, P., *Si esto es un hombre,* Barcelona, Muchnik Editores, 2002.
THOMPSON, D. F., «Moral responsibility of public officials: The problem of many hands», en *American Political Science Review,* vol. 74 (1980), págs. 905-916.

Deleuze y la idea de actividad: el hábito y el territorio

Fernando Merodio

1. EL ESPACIO DE LA ACCIÓN

Si se atiende a los comportamientos, la acción se desenvuelve entre objetivos y obstáculos, entre fines y medios. No solo cada fin señala un interés específico, sino que todo fin puede aparecer como medio de un fin superior (me pongo los zapatos para poder salir a la calle), de modo que el sistema de los fines parece estar suspendido de un fin incondicional que proporciona el sentido a la serie de los relativos. Según una imagen extendida, el fin último parece ser la conservación del individuo, y los medios se corresponden con todos las operaciones intermediarias necesarias para su cumplimiento; el comportamiento no sería más que la articulación coherente que se desprende de los intereses y los intereses encontrarían su explicación final en las necesidades naturales del individuo. El orden de la acción tiende entonces a confundirse con el de la reacción, reuniendo la negatividad del motivo, que solo puede designar algo que falta, y la exterioridad del medio, que solo puede intervenir como fuente u obstáculo. Esta imagen inspira a su vez una determinada concepción de lo colectivo. Si el interés del individuo se concentra en la satisfacción privada de sus necesidades, las relaciones entre los individuos son inseparables de una crisis (violencia); es preciso una mediación que limite los intereses y armonice los antagonismos (ley)[1]. Así se reen-

[1] Gilles Deleuze, «Prefacio a *La anomalía* salvaje», en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos,* págs. 175-176. También, Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Visión ética del mundo), págs. 237-239. En lo que sigue, y puesto que solo doy la referencia de la edi-

vían mutuamente la interioridad de lo útil y la exterioridad de la ley, el estado de naturaleza y el Estado, la biología y la moral, la economía y la política.

Ya desde sus escritos de juventud Deleuze señala algunas de las insuficiencias de este esquema. En primer lugar, no parece que las diferentes instituciones humanas, es decir, los diferentes sistemas organizados de medios que el hombre instituye para satisfacer una necesidad, se desprendan inmediatamente de la propia necesidad sino que disfrutan de una autonomía que explica precisamente su diversidad: el instinto sexual no explica las diferentes formas de matrimonio[2]. Entre la tendencia natural y el objeto que la satisface, la relación no es analítica sino que el medio de satisfacción remite a un agenciamiento, a un dispositivo artificial, a una creación institucional, política, colectiva, que establece la síntesis original entre la tendencia y su objeto. Toda institución es un medio (medio de trabajo, etc.), y todo medio implica un modo de satisfacción de la tendencia. De manera que las instituciones, antes que limitar los intereses, parece que primero los constituyen especificando los medios de satisfacción de las necesidades. Pero por otro lado, si la tendencia no es suficiente para explicar el objeto que la satisface, el interés tampoco se deja reducir al cálculo del agente egoísta. Deleuze recoge de Hume una observación casi trivial: el hombre, antes que egoísta, es parcial. No es cierto que la determinación política originaria del ser humano aparezca con el famoso egoísmo, pero lo contrario del egoísmo no es la neutralidad del desinterés sino la inclinación de la simpatía: el ser humano se siente naturalmente inclinado hacia algunos de sus semejantes con los que forma un clan, un grupo o una familia. El interés es por tanto desde el comienzo colectivo, genérico. Aunque así definida la simpatía opere como el egoísmo, pues parece incapaz de extender ilimitadamente su generosidad, lo que ha cambiado es el sentido de la propia sociedad: la acción política ya no podrá consistir en limitar los egoísmos sino que por el contrario deberá tratar de integrar positivamente las diferentes simpatías, todas las parcialidades[3].

A la dialéctica subjetiva entre la necesidad y la ley, el instinto y la razón, lo individual y lo colectivo, Deleuze parece contraponer en estos primeros escritos una fenomenología de la institución, de las creaciones colectivas: el individuo no se puede comprender sin relación a un medio que especifica el modo de satisfacción de sus necesidades y sobre el que se desarrollan, y aca-

---

ción francesa, añado entre paréntesis el capítulo del que he sacado la cita, salvo en dos casos, que la sobrentiendo, puesto que el artículo está dedicado a su análisis: el segundo capítulo de *Diferencia y repetición,* que se llama «La repetición para sí», y el capítulo de *Mil Mesetas* titulado «Del ritornelo».

[2] Gilles Deleuze, «Instintos e instituciones», en Gilles Deleuze, *La isla desierta,* págs. 25 y 27 («las necesidades sexuales nunca explicarán las múltiples formas de matrimonio... El "deseo de abrir el apetito" no explica el aperitivo... El hombre no tiene instintos sino que hace instituciones»). En el mismo sentido, Gilles Deleuze *Empirismo y subjetividad* (El mundo de la cultura y las reglas generales), págs. 31-39.

[3] Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (El mundo de la cultura y las reglas generales), págs. 23-27 y 34-35.

so se integran, las simpatías que encarnan sus intereses. Es cierto que el proyecto todavía no llega tan lejos: la determinación de la institución permanece exterior, demasiado objetiva, realista, a la voluntad que determina, y sus determinaciones utópicas, humanistas[4]. Pero ya desde entonces a la representación de la acción ya establecida le precede la condición de un espacio institucional original. La acción no se desenvuelve en un espacio indiferente sino que, por el contrario, la constitución de un espacio —un medio o un territorio— precede la ejecución de la acción. El individuo se prolonga hacia fuera, no desde que actúa, sino en virtud de las condiciones que hacen posible la propia acción; *el mismo movimiento que instaura el medio o el territorio establece las condiciones a partir de las que se desarrolla la acción*. La pregunta, por tanto, es: ¿qué es un medio?, ¿qué es un territorio?

2. EL HÁBITO

En unas páginas relativamente célebres, Deleuze analiza el caso del hábito. Siguiendo a Hume, comienza recordando que cada vez que una secuencia objetiva se repite en la experiencia (tic-tac), esta repetición no modifica nada de aquello que se repite sino tan solo algo en el sujeto que la capta. No modifica nada de la propia secuencia porque cada una de sus apariciones es independiente del resto, y así sigue independientemente de su repetición; pero sí modifica algo en el sujeto que la capta, que desde entonces adquiere un hábito, espera. ¿En qué consiste esta modificación que se produce en el sujeto que contempla la repetición y de la que se desprende la espera consecutiva? En la aparición de una diferencia; el sujeto funde o contrae en una misma impresión, bajo un único caso, los diferentes elementos discretos que constituyen la secuencia; el sujeto comprime en una misma

[4] Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (El mundo de la cultura y las reglas generales), pág. 41 («Encontramos aquí el principio de toda filosofía política seria. La verdadera moral no se dirige a los niños en la familia sino a los adultos en el Estado. No consiste en cambiar la naturaleza humana sino en inventar condiciones artificiales objetivas tales que los malos aspectos de esa naturaleza no puedan triunfar»); Gilles Deleuze, «Jean-Jacques Rousseau, precursor de Kafka, Céline y Ponge», en Gilles Deleuze, *La isla desierta,* págs. 74-76 («No hay maldad desinteresada, pese a lo que digan los propios malvados y los imbéciles... Por vanidad, nos gustaría creer que somos malvados naturalmente. Pero, en verdad, es mucho peor... Es difícil ser el heredero de alguien sin desear inconscientemente su muerte por aquí o por allá... Encontrarse en situaciones imposibles es el destino del alma bella... Sin duda, un alma fuerte puede, por un acto de voluntad, actuar sobre la propia situación y modificarla... Pero Rousseau, según confesión propia, no es un alma fuerte. Es más un amante de la virtud que un virtuoso. Salvo en materia de herencia, tiene demasiada imaginación como para renunciar por adelantado y voluntariamente»); Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento* (La imagen-acción: la pequeña forma), pág. 235 («la sociedad se pone a sí misma en la situación de hacer de todo hombre de poder un dictador sanguinario, de todo hombre de negocios, un asesino, literalmente un asesino, porque nos anima demasiado a ser malvados, en lugar de engendrar situaciones donde la libertad, la humanidad se confundirían con nuestro interés o con nuestra razón de ser. Es una idea cercana a Rousseau, y de un Rousseau cuyo análisis social era fundamentalmente realista» —acerca de los discursos de *Monsieur Verdoux* y *El gran dictador* de Chaplin).

impresión cualitativa los ingredientes cuantitativamente distintos que componen el caso. El sujeto conserva, retiene todavía el momento precedente cuando el siguiente ya ha aparecido, formando un pequeño bloque de duración (Hume dice: tres notas seguidas nos dan la idea de tiempo, pero esta no es una cuarta nota que se añada a las otras tres). A esta contracción, siguiendo a Plotino, Deleuze la denomina contemplación, y es la razón de la espera consecutiva, de la pretensión subjetiva de que lo que aparece responda a sus hábitos. De la contemplación de la repetición se desprende una diferencia en el sujeto, una modificación. Cada modificación es el resultado de una síntesis, de una contracción, de una contemplación, pero el sujeto es el conjunto de sus modificaciones, de sus diferencias constitutivas, de las porciones que ha logrado «contractar», de los hábitos que ha conseguido contraer. La contracción es por tanto una síntesis pero la síntesis es pasiva: «constituyentes, no por eso son activas; no son hechas por el espíritu sino que se hacen *en* el espíritu»[5]. Esta diferencia que constituye cada caso define un presente; cada contemplación contrae una porción de tiempo, una cierta longitud de duración, cuyos límites son variables, el tiempo que dure la secuencia. Tenemos tantos presentes como hábitos nos componen, que delimitan así nuestros ritmos. Y esta es la única advertencia que el ritmo le hace a la impaciencia: nadie puede ir más rápido que su propio presente, que sus presentes. Estos presentes comprenden como una dimensión propia el pasado y el futuro; el pasado lo envuelven en la contracción que constituyen en sí mismos, y el futuro en la regla que se desprende; los hábitos remiten a la particularidad pasada de donde fueron extraídos, que en ese sentido permanece todavía retenida en el presente que la contracta, pero no sin anunciar el acontecimiento futuro que se espera, que desde ese momento aparece como una generalidad viva: una regla. De manera que su argumento acerca de la naturaleza del hábito tiene tres niveles (la repetición objetiva, que no cambia nada; la contemplación, la síntesis pasiva que extrae la diferencia; la regla general o síntesis activa que se desprende y gobierna la acción), *y el importante es el segundo*[6].

---

[5] Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición,* pág. 97 (cursiva de Deleuze. En lo sucesivo, si no se señala, la cursiva es mía).

[6] Gilles Deleuze, ob. cit., págs. 97-98 y n. («Sobre todo, no es ni una memoria ni una operación del entendimiento: la contracción no es una reflexión... La constitución ideal de la repetición implica una suerte de movimiento retroactivo... Es este movimiento el que Hume analiza profundamente cuando muestra que los casos contraídos o fundidos en la imaginación no permanecen por ello menos distintos en la memoria o el entendimiento... A partir de la impresión cualitativa de la imaginación, la memoria reconstituye los casos particulares como distintos... El pasado ya no es el pasado inmediato de la retención sino el pasado reflexivo de la representación... El futuro cesa también de ser el futuro inmediato de la anticipación para pasar a ser el futuro reflexivo de la previsión... No sorprenderá que Bergson reencuentre los análisis de Hume cuando se enfrente a un problema análogo: suenan las cuatro... Cada campanada... es lógicamente independiente de la otra... Pero las contraemos en una impresión cualitativa interna, fuera de todo recuerdo o cálculo distinto... Después las restituimos en un espacio auxiliar, en un tiempo derivado, donde las podemos reproducir, reflexionar, contar como otras tantas impresiones exteriores cuantificables...»). En el mismo sentido, Gilles Deleuze, «La concepción de la diferencia en Bergson», en Gilles Deleuze, *La isla desierta,* pág. 64.

¿Cuáles son las consecuencias, los efectos de esta teoría? ¿Qué se gana distinguiendo el hábito tanto de la materia como de la acción?, ¿qué se gana distinguiendo la formación del hábito tanto de la reiteración de la materia como de la generalidad de la acción? Se gana un espacio, un medio, un intermedio entre el interior de la representación y el exterior de la materia. Entre los dos aparece el medio, que resulta de la contracción del hábito. El ser vivo pertenece a su medio, pero el medio resulta a su vez de una relación sintética con el ser: la araña no es separable ni de la tela ni de la mosca —ni de su medio asociado ni de su medio exterior—, la garrapata no lo es del viento, ni el ojo de la luz. La interioridad se confunde con la contemplación del exterior, fuera de la cual no existe, puesto que se define al mismo tiempo que contempla, pero la exterioridad resulta de una contracción del interior, antes de la cual no llega a constituir un medio y se pierde en la indiferencia de la materia. En este sentido, hay una copertenencia entre el interior y el exterior, entre el individuo y su medio, y por eso «una cosa no podrá nunca separarse de sus relaciones con el mundo»[7]. *Todas las oposiciones dependientes de la distinción entre lo interior y lo exterior que se despliegan en la acción se revelan insuficientes respecto de este nuevo orden que comienza a definirse desde las síntesis pasivas del hábito* (se podría comprender la obra de Deleuze desde aquí). En tanto no se limita a reaccionar mecánicamente a los estímulos exteriores sino que primero ha debido «contemplarlos», instaurando los hábitos correspondientes, se dirá que el ser vivo es expresivo; aunque todavía de forma difusa, el ser vivo más rudimentario ya es expresivo[8]. Parece confirmarse por tanto la hipótesis que solicitaba pensar una suerte de espacio lógico independiente de las relaciones lineales que gobiernan el orden de los medios y los fines en la acción, de los objetivos y los obstáculos en el comportamiento.

Cada contracción contemplativa es una sensación elemental: una cualidad, una imagen, una modificación del yo. Pero como el interior y el exterior son simultáneos, cada contracción también designa la formación de un medio —interior, de un órgano, intermediario, de una membrana, anexo, de una percepción-acción[9]. De modo que es imposible distinguir la motricidad y la sensibilidad, el hábito y el medio: la síntesis, la contracción, la contemplación es senso-motriz. Ahora bien, toda expresión es una re-expresión y las contracciones se encadenan. La contracción es una prehensión, «la pirámide en tal momento "prehende" a los soldados de Bonaparte [...] Pero el datum, lo prehendido, es él mismo una prehensión preexistente o coexis-

---

[7] Gilles Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica* (Spinoza y nosotros), págs. 168-169 («La velocidad o la lentitud de los metabolismos, de las percepciones, acciones y reacciones se encadenan para constituir tal individuo en el mundo... El interior es simplemente un exterior seleccionado, el exterior, un interior proyectado»).

[8] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Percepto, afecto, concepto), pág. 174 («sin duda, esta expresividad ya aparece difusa en la vida...») y Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición,* pág. 102.

[9] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* pág. 384.

tente, de modo que toda prehensión es prehensión de prehensiones»[10]. Toda contracción contrae otras contracciones, y en este sentido se deben distinguir dos tipos de contracciones: de casos (tic-tac) o de elementos (tic, tic, tic...). Pero todo caso lo es de elementos ya contraídos (cada tic y cada tac), la repetición del caso contrae a su vez una serie de elementos (tic-tac, tic-tac...), y al revés, todo elemento tiende naturalmente a entrar en una estructura de casos, como las cuatro campanadas «entran en duelo con la media hora precedente o siguiente, e incluso, al horizonte del universo perceptivo, con las cuatro horas inversas de la mañana o de la tarde»[11]. Ambas formas se reenvían mutuamente, y «por eso, antes que la distinción de las dos formas, lo importante es la distinción de los niveles en los que una *y* otra se ejercen»[12]. Hay diversos niveles de contracciones, que se amontonan, se superponen, como «los movimientos de la cabeza del pollo acompañan las pulsaciones cardíacas en una síntesis orgánica, antes de servir a picotear en la síntesis perceptiva del grano»[13]. Hay, formando una sensibilidad vital primaria, síntesis orgánicas, sobre ellas se establecen las síntesis sensibles y perceptivas, y todas ellas, todos los niveles, se combinan entre sí, pero también se condicionan. Por ejemplo, la necesidad biológica (el hambre, etc.), que desde el punto de vista de las síntesis perceptivas y activas que determina toma la forma de lo negativo, de la carencia del objeto exterior, desde que se refiere a las síntesis orgánicas y sensibles que la condicionan designa más bien una saturación, un empacho, una fatiga, «allí donde la contracción y la contemplación se deshacen»[14], ya no funcionan juntas y el sujeto, extenuado, saturado, no es capaz de ligar los elementos que contempla. «La necesidad expresa antes la abertura de una cuestión que la ausencia de una respuesta»[15]. La fatiga ofrece además una primera indicación sobre el enojoso problema del paso del tiempo. Pues, en efecto, ¿cómo puede llegar a formar la contracción una síntesis temporal, un tiempo?, ¿cómo pueden llegar a formar una sucesión si todas ellas forman cada una por su cuenta un presente? Antes de cualquier otra consideración, el tiempo pasa, es decir, los presentes se suceden, porque el sujeto se fatiga. «No existe posibilidad física de semejante presente»[16], de un presente sin fatiga, y tenemos tantos presentes como fatigas nos componen. La necesidad, y la fatiga de la que resulta, definen la extensión de los presentes, y un presente dura lo que tarda en surgir una nueva necesidad, origen a su vez de otro presente, es decir, de una nueva contemplación «interrogante» en busca de la contracción que la satisfaga.

---

[10] Gilles Deleuze, *El pliegue* (¿Qué es un acontecimiento?), pág. 106.
[11] Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición,* pág. 99.
[12] Ibíd. (subrayado de Deleuze).
[13] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 104.
[14] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 105.
[15] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 106 («¿Cuál es la diferencia?, esa es la cuestión que el alma contemplativa plantea a la repetición»).
[16] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 105.

¿Qué quiere decir, entonces, actuar? Toda contracción lo es de otra contracción, toda expresión es una re-expresión, toda prehensión es una prehensión de prehensiones; todo medio, en fin, se apoya en otro medio. Un medio sirve siempre de base a otro medio, bien, pero lo que pasa entre dos medios, el entre-dos, es el Ritmo, y «el ritmo no sucede en el mismo plano que lo ritmado»[17]. Lo ritmado es la acción, el comportamiento, pero toda acción aparece precedida de un acto de contemplación, de distinción abstracta o creación pasiva sobre la cual se apoya. Ahora bien, este momento, «como no surge en ningún momento de la acción», se olvida, y «se interpreta el proceso completo de la excitación y la reacción sin ninguna referencia» a la contemplación[18]. La acción supone por tanto dos «acciones» —una, *in situ,* que contempla, y otra, que a tientas, se mueve. La construcción de la acción supone tanto la conexión de los elementos que forman la situación en la que se desarrolla como su integración progresiva en complejos cada vez más amplios; pero la conexión de los elementos supone primero su contemplación bajo un caso, y «para integrar las acciones en una acción más compleja es preciso que las acciones primarias desempeñen en un "caso" el papel de elementos de repetición»[19]. Y de la misma manera que la acción ocurre entre dos planos, los diversos niveles de síntesis quedan comprendidos bajo dos tipos fundamentales: pasivas y activas. Las síntesis activas de la memoria y la inteligencia animal se establecen sobre las síntesis pasivas (orgánicas, sensibles y perceptivas), pero las extienden, desarrollan, despliegan. Con la inteligencia y la memoria la espera inmediata se transforma en previsión distinta y la retención inmediata se transforma en el recuerdo representado y reproducible. En las síntesis activas ya se actúa propiamente, es decir, uno se mueve, se desplaza, tiene objetos y objetivos por los que moverse. La diferencia entre ambas síntesis es ésta: «la síntesis activa [...] consiste en referir la excitación ligada», la contemplación, «a un objeto puesto como real y como término de nuestras acciones [...] El yo activo es tentativa de integración global»[20]. Pero el objeto supone la contracción, «el objeto percibido mismo implica una contracción de casos»[21], y el orden de las síntesis pasivas es autónomo, anterior. Por eso puede ser prolongado de dos maneras: profundizando la síntesis pasiva en busca de una acción decisiva (pero, ¿cómo?), o superándola hacia las síntesis activas de la memoria y la inteligencia. Cada una de las contracciones constituye un signo, es decir, una marca que comprende un acontecimiento presente, y por eso se puede de-

---

[17] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* pág. 385 («el enlace de los elementos verdaderamente activos (ritmo) se efectúa siempre sobre un plano que difiere del plano en el que se ejecuta la acción» —cita de Bachelard).

[18] Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición,* pág. 103.

[19] Ibíd. En *¿Qué es la filosofía?* retoma el mismo argumento (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Conclusión), págs. 199-201). Los dos textos sitúan la contemplación «detrás» del orden de las acciones y las reacciones.

[20] Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición,* pág. 131.

[21] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 99. La tercera observación de *Diferencia y repetición* sobre la génesis del objeto —también en relación con el problema de la acción— está en la página 297.

cir que «la cicatriz es el signo, no de la herida pasada, sino del "hecho presente de haber sufrido una herida"»: la cicatriz reúne en un mismo presente, bajo una misma contemplación, todos los momentos pasados desde la lesión[22]. Pero, ¿cómo no separar la cicatriz de la herida, reenviar la segunda al pasado, y reconocer la primera en el presente? El signo cambia entonces de naturaleza: son signos artificiales, en efecto, aquellos cuyo significado remite a otro objeto distinto del propio signo, como la cicatriz reenvía a la herida[23] —o como el humo se refiere al fuego y provoca en cada uno de nosotros un comportamiento de huida.

La verdadera diferencia pasa entre las síntesis pasivas y las síntesis activas que se establecen sobre ellas, y no entre las diferentes aplicaciones que se desprenden de las síntesis activas. Por ejemplo, la aparición del placer en la vida biopsíquica es contemporánea de la síntesis pasiva del hábito: «se llama placer al proceso, a la vez cuantitativo y cualitativo, de resolución de la diferencia de intensidad», de contracción de la excitación, a la contemplación[24]. Pero el placer, así establecido, no deja de ser un proceso local, una resolución ocasional, momentánea y dispersa; no es todavía un principio, una idea capaz de organizar la vida biopsíquica. El placer, como principio, persigue ser reproducido; el placer debe pasar a ser una idea que gobierne el comportamiento, debe proyectarse en el tiempo. La idea de placer interviene entonces o como un recuerdo, como un placer obtenido, o como un proyecto, como un placer por obtener. Pero de la misma manera que el presente pasa y el paso de los presentes supone la constitución del presente, la reproducción del placer supone la síntesis pasiva del hábito, la contemplación: el valor que el placer adquiere como principio supone algo que está más allá del principio[25]. Y si el placer no es el primer acto del proceso, tampoco es la última palabra del comportamiento; es preciso todavía algo más si se pretende definir un comportamiento completo. Así, Deleuze reconoce que el placer es completado, se supera hacia la posición de realidad, desde luego, pero considera inexacto oponerle por ello un principio de realidad, que le limitaría e impondría deberes desde fuera. Hay mucho deber en el placer como principio, desde el comienzo; el placer está fundado en la síntesis del hábito, y las síntesis pasivas comprenden el pasado y el futuro como dimensiones propias, de modo que el placer ya comprende en sí mismo ciertas res-

---

[22] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 106 (la cicatriz «es contemplación de la herida, contrae todos los instantes que me separan de ella en un presente vivo») y Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Del juego ideal), pág. 79 («los estoicos llegan a decir que los signos son siempre presentes y son signos de cosas presentes»). *Lógica del sentido* contiene desarrollos muy amplios de la noción de herida.

[23] Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición,* pág. 106 («Son naturales los signos del presente, los signos cuya significación reenvía al presente, los signos fundados sobre la síntesis pasiva. Son artificiales, por el contrario, los signos que reenvían al pasado o al futuro como dimensiones diferentes del presente, de las que quizá el presente dependa a su vez»).

[24] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 128. También, *Diferencia y repetición,* págs. 101-102. La teoría de Deleuze es algo más compleja.

[25] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 129-130.

tricciones en razón de su condición anticipante, previsora, reglada. Por eso el principio de placer, sin cambiar de naturaleza, se supera, integra la multitud de placeres diseminados, y el llamado principio de realidad no designa más que la forma que toma bajo las síntesis activas: el aumento de las renuncias indicaría la creciente amplitud de los dominios gobernados por el placer, de los que ofrecería la contrapartida[26]. Esta es la razón de que placer y deber no se puedan entender bajo la forma de una oposición simple, como dos principios opuestos del comportamiento. El deber solo supone la dilatación del factor temporal comprendido en el principio de placer, de tal manera que toda renuncia a este último aparece subsumida bajo la condición de un placer más amplio. Placer y deber no son dos principios heterogéneos del comportamiento sino que forman un complejo inseparable, son los dos valores extremos que puede tomar una misma función, el cumplimiento de la acción, en función de la variable temporal: *el deber es un placer diferido, el placer, un deber inmediato*. Que el placer y el deber procedan según la misma determinación formal de la acción, no impide que la determinación material sea diferente según se proceda en cada caso. El factor temporal puede adoptar en última instancia unas dimensiones colosales: según Lucrecio, el espíritu religioso se caracteriza por la creencia en placeres y dolores eternos[27]. Desde entonces, aunque sean dos valores correlativos, placer y deber pueden ser considerados en abstracto como dos principios inconmensurables, basta con distender aquí y contraer allí la variable temporal al infinito. (Otra cosa muy diferente sería, como quizá se sepa, el caso del famoso deseo, que se hunde en las síntesis pasivas —cfr. *El Anti-Edipo.)*

3. EL TERRITORIO

Una sección de *Mil Mesetas* retoma la inspiración general de estas páginas. La correspondencia entre ambos textos se deriva de su común consideración de la actividad como un fenómeno derivado que supone la condición de un espacio —que ahora llama territorio—, definido como la síntesis original que se establece entre el individuo y la exterioridad que lo rodea. Y sin

[26] Gilles Deleuze, ob. cit., pág. 131 («El yo activo es tentativa de integración global [...]. Sería completamente inexacto considerar la posición de realidad como un efecto producido por el mundo exterior [...]. Al revés, la prueba de realidad moviliza y anima, inspira toda la actividad del yo [...] bajo la forma de la superación del vínculo hacia un "sustantivo" que sirva de soporte al vínculo. Sería por tanto inexacto considerar el principio de realidad como si se opusiese al principio de placer, le limitase y le impusiese renuncias [...]. Las renuncias al placer inmediato ya están comprendidas en el papel de principio al que accede el propio placer, es decir, en el papel que toma la idea de placer respecto de un pasado y un futuro. Uno no se convierte en principio sin adquirir deberes. La realidad y las renuncias que nos inspira no hace más que poblar el margen o la extensión adquirida por el principio de placer. El principio de realidad no hace más que determinar una síntesis activa fundada sobre las síntesis pasivas precedentes»).

[27] Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Apéndice II: Lucrecio y el simulacro), págs. 315-316.

embargo, la expresión, ahora, asciende un peldaño, y de infraindividual y orgánica pasa a operar al mismo nivel que el individuo[28]. La expresividad se dice constructiva, es decir, se refiere a la construcción de un hogar, de un espacio protector. Así, «un niño en la oscuridad, apoderado por el miedo, se tranquiliza tarareando una canción... Perdido, se protege como puede, o se orienta mal que bien con su pequeña canción. Esta es como el bosquejo de un centro estable y tranquilo en mitad del caos»[29]. El niño se expresa y se protege. La expresividad ya no refiere a la instauración de un medio sino a la construcción de un territorio, y «es preciso ver cómo cada uno, en las más pequeñas cosas y en las más grandes pruebas, se busca un territorio, soporta o dirige desterritorializaciones, y se reterritorializa sobre lo que sea, recuerdo, fetiche o sueño»[30]. De la misma forma que no solo se canta cuando se está perdido, sino también cuando uno se encuentra en casa o cuando se abandona el hogar, el territorio está atravesado por vectores de desterritorialización y reterritorialización. En otras palabras, la expresividad se dirige o señala hacia la tierra, hacia lo natal, pero lo natal también está fuera, y el territorio no es independiente de un vector de desterritorialización (¿dónde está el hogar que el niño persigue en la oscuridad? ¿Qué es la oscuridad?).

La expresividad se refiere ahora a la construcción del territorio, y el territorio encuentra su figura privilegiada en la territorialidad animal. El territorio animal no es el medio, el espacio habitual sobre el que se despliegan los miembros de una misma especie, sino la diferencia intra-específica, la distancia crítica que separa los miembros de una misma especie dentro de un mismo medio, que los diferencia: yo aquí, tú allá. Hay por tanto animales sin territorio, lo que no quiere decir sin un mundo, sin un medio, y animales con territorio, pero el territorio es por tanto independiente del código que define la especie. El territorio es la propiedad y la primera propiedad es la distancia: «mi esquina de la calle»[31]. De modo que la distancia no es simplemente una medida cuantitativa sino el espacio variable que cubre una marca cualitativa, y la propiedad no se refiere únicamente a un espacio que se posee sino a las cualidades con las que se ocupa (posturas, colores, cantos, etc.). El territorio no precede las cualidades sino que las marcas cualitativas identifican, hacen el territorio; «un territorio es constituido al mismo tiempo que las cualidades expresivas son seleccionadas o producidas»[32]. Esta es la razón de que la movilidad del medio sobre la que se establece el territorio no afecte su identidad, que depende de las cualidades que lo constituyen. Lo

---

[28] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* pág. 388 («[El territorio] conserva el carácter más general del ritmo, inscribirse en un plano distinto de las acciones. Pero, ahora, los dos planos se distinguen como el de las expresiones territorializantes y el de las funciones territorializadas»).

[29] Gilles Deleuze y Félix Guattari, ob. cit., pág. 382.

[30] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Los personajes conceptuales), pág. 66 («Los ritornelos expresan esos potentes dinamismos: mi cabaña en el Canadá; adiós, me voy; sí, soy yo, que vuelvo...»).

[31] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* pág. 393 y 395.

[32] Gilles Deleuze y Félix Guattari, ob. cit., pág. 387.

que no es sino otra forma de decir que el territorio es pneumático, tiene algo de incorporal.

La territorialidad animal es, de nuevo, expresiva antes de ser funcional. El territorio es antes una marca estética que una demarcación utilitaria. Como dice Tarde, nada supera ahí la utilidad salvo la belleza[33]. Las cualidades expresivas son independientes de las utilidades, de las necesidades (sexuales, alimenticias, etc.), es decir, aparecen y se desarrollan en los márgenes que determina la función, como una suerte de excedente lúdico, improductivo, gratuito, independientemente de que posteriormente recuperen un valor funcional; las cualidades expresivas son «los monumentos rituales de una misa animal que celebra las cualidades antes de extraer nuevas causalidades y finalidades»[34]. En tanto el territorio se define por el surgimiento de cualidades expresivas que anteceden su valor funcional, la aparición del territorio es también el surgimiento del arte. El arte no se reduce al hombre; el arte aparece sobre la superficie de la tierra al mismo tiempo que la cualidad pasa a ser expresiva; hay una simultaneidad entre el surgimiento del arte y el valor expresivo que adquieren las cualidades, pero la cualidad adquiere un valor expresivo en tanto remite a la demarcación de un territorio, a la construcción de un hogar. Y sin embargo, ¿no está precisamente la construcción de un hogar subordinada a la utilidad, a la necesidad de protección por ejemplo (y así se subraya con frecuencia que durante mucho tiempo el arte permaneció en el hombre subordinado a trabajos y ritos de otra naturaleza, no especialmente artísticos, sino mágicos, míticos, supersticiosos)? En este caso no se habría entendido el sentido de la precedencia, de la anterioridad, no se habría entendido el argumento. La territorialidad no implica la desaparición de lo funcional, simplemente señala la aparición de un factor independiente que implica la reorganización de algunas funciones, que toman un nuevo aspecto dentro del territorio (como la instauración del matrimonio arrastra la reorganización de la función sexual). El orden del argumento es entonces el siguiente: 1) Lo expresivo, las cualidades expresivas en sí mismas no dependen de ninguna función, no se deducen de ninguna función, es decir, no están ligadas en principio a ninguna acción, y en este sentido se dice que el territorio es pneumático. Incluso la selección o la producción de las cualidades expresivas aparece vinculado al trazado del territorio y «es al mismo tiempo que amo un color y que lo convierto en mi estandarte o mi pancarta»[35]; 2) en el territorio, la función reaparece, pero territorializada, es decir, referida a las cualidades expresivas sobre las que ahora se desarrolla. La aparición del territorio no se explica mediante una evolución de la función sino que es el territorio el que por el contrario explica la transformación que sufren algunas funciones cuando son territorializadas. Esta es la razón de que, según Deleuze y Guattari, no parezca razonable tratar de explicar,

---

[33] Gabriel Tarde, *Las leyes de la imitación*. La misma fórmula aparece en Gilles Deleuze, «Instintos e instituciones», en Gilles Deleuze, *La isla desierta,* pág. 26.

[34] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Percepto, afecto, concepto), pág. 174.

[35] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* pág. 389.

como hace Konrad Lorenz, la aparición del territorio a partir de una supuesta evolución filogenética del instinto agresivo, que ahora se dirigiría hacia los miembros de la misma especie. Y no parece razonable, precisamente, porque la reorganización de la función supone el territorio, y no al revés; la agresividad intra-específica no explica el territorio sino que, por el contrario, se deriva. La agresividad supone la propiedad, pero la propiedad no cae del cielo sino que supone el territorio, la apropiación expresiva (mi esquina de la calle)[36].

Sin embargo, todavía se podría objetar que aunque la mecánica de la utilidad, en general, quizá no explique la inclinación estética que funda el territorio, la formación de las cualidades expresivas sí que podría depender, en el detalle, de las relaciones lineales que se establecen entre la interioridad del código y la exterioridad del medio, entre las pulsiones innatas y las circunstancias del aprendizaje. Deleuze y Guattari, sin embargo, insisten en la autonomía de la expresión. Hay un exceso del territorio respecto del mecanicismo que organiza el sistema de las causas y los efectos, los estímulos y las respuestas, los medios y los fines. La expresividad, las cualidades expresivas «no se reducen a los efectos inmediatos de una impulsión que desencadena una acción sobre un medio... [sino que] son auto-objetivas, es decir, encuentran una objetividad en el territorio que trazan»[37]. ¿En qué consiste este auto-movimiento objetivo? Las materias expresivas ya no forman cada una por separado una pancarta sino que mantienen entre sí relaciones móviles, constituyendo un estilo. El auto-movimiento objetivo de las cualidades produce un estilo. Las diversas cualidades expresivas *se relacionan entre sí,* «eso es lo que *hacen* las materias de expresión», para formar lo que Deleuze y Guattari llaman motivos territoriales no pulsados y contrapuntos territoriales no localizados según *expresen* las relaciones del territorio con el medio interior (pulsiones) o con el medio exterior (circunstancias). Estas relaciones pueden aparecer sin que los impulsos o las circunstancias aparezcan, no siendo entonces ni «pulsadas» ni localizadas, «e incluso cuando los impulsos y las circunstancias están dados, la relación es original respecto de aquello que relaciona». En este sentido se dicen autónomas. Los motivos y los contrapuntos dan lugar a personajes rítmicos y paisajes melódicos, es decir, no necesariamente «asociados» a las pulsiones y los lugares de donde fueron extraídos sino estableciendo con ellos una relación original, que desde entonces es susceptible de desarrollarse sola, en exceso sobre el estímulo que les dio origen[38]. Los motivos y contrapuntos componen complejos estilizados

---

[36] Gilles Deleuze y Félix Guattari, ob. cit., págs. 387-388 y 395, y *¿Qué es la filosofía?* (Percepto, afecto, concepto), pág. 174n.

[37] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* pág. 390 y 396 («Constantemente somos devueltos a ese "momento"...»).

[38] Gilles Deleuze y Félix Guattari, ob. cit., págs. 390-391 (por lo que respecta a los personajes, «sabemos que [nuestros perros] ejecutan con pasión los movimientos de olfatear, descubrir, correr, acorralar, atrapar y sacudir una presa imaginaria sin tener hambre»; por lo que respecta a los paisajes, los cantos que un pájaro interpreta cuando «un enemigo se aproxima..., o sale el sol, o se pone»).

de personajes y paisajes que «exploran la potencialidad del medio, interior y exterior», más allá del código, y donde, sin ningún tipo de metáfora, «el sol, la alegría, la tristeza, el peligro pasan a ser sonoros, rítmicos, melódicos»[39].

Que el territorio pase a ser un asunto de estilo, y no se limite a ser una simple pancarta, implica por tanto que diversos elementos expresivos heterogéneos se relacionen entre sí. El territorio comporta la conjunción de elementos heterogéneos, y semejante conjunción es lo que Deleuze y Guattari denominan un *agenciamiento.* El territorio es el primer agenciamiento, y la voz de agenciamiento, tan importante en la obra de Deleuze y Guattari, puede ser por tanto tomada en el sentido que se dice de alguien que «se las agencia bien», se las apaña bien, y en primer lugar se las agencia bien —o mal— con los elementos que componen su propio agenciamiento. El gran peligro, de nuevo, sería confundir el agenciamiento con el comportamiento, la expresión con la acción, el territorio con la función[40]. Antes de los comportamientos está el agenciamiento, que comprende exclusivamente las relaciones internas que mantienen entre sí los elementos expresivos, los pasos, las coexistencias y las sucesiones, que se establecen entre las materias de expresión. Los elementos son heterogéneos (un color, una postura, un canto), pero el orden que rige su composición es irreductible a las articulaciones mecánicas que limitan materialmente los comportamientos: un canto puede componerse con un color, tal composición puede ser lógicamente posible o mecánicamente factible, pero no maquínicamente composible, puede ser incomposible según el agenciamiento siguiendo lo que Deleuze en alguna ocasión también ha denominado una incompatibilidad alógica[41]. Lo

---

[39] Gilles Deleuze y Félix Guattari, ob. cit., págs. 391-392. Un ejemplo: «El pájaro *Scenopoïetes dentirostris* establece sus demarcaciones haciendo caer cada mañana del árbol las hojas que ha cortado, después las pone del revés para que su cara interna más pálida contraste con la tierra: la inversión produce una materia de expresión... El pájaro mágico o de ópera... canta sobre su bastón de canto, *(singing stick),* liana o rama, justo encima de la escena que ha preparado *(display ground).* Al mismo tiempo que canta, descubre la raíz amarilla de algunas de las plumas de su pico: se hace visible al mismo tiempo que sonoro. Su canto forma un motivo complejo y variado, tejido con sus propias notas y con aquellas otras de otros pájaros que imita entre los intervalos. Se forma un consolidado que consiste...: el enunciado maquínico o el agenciamiento de enunciación del Scenopoïetes» *(Mil Mesetas,* págs. 387-388 y 408). Sobre el mismo ejemplo, Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Percepto, afecto, concepto), pág. 174.

[40] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* págs. 399 y 409-410; Gilles Deleuze, «Ocho años después: entrevista 80», en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos,* págs. 163 y 165 («[La unidad de *Mil Mesetas*] estaría quizás en la noción de agenciamiento... Intentamos sustituir la noción de comportamiento por esta noción... Un comportamiento, en cierta manera, todavía es un contorno. Mientras que un agenciamiento es lo que mantiene juntos elementos muy heterogéneos...: es un problema de consistencia que precede a los comportamientos»).

[41] En *Lógica del* sentido trataba un caso más sencillo (aunque el problema seguía siendo el mismo, la autonomía del orden de la expresión respecto de las causalidades físicas): la incompatibilidad que se da en una especie de mariposa entre el color gris y el vigor físico: los miembros de esa especie son o bien grises pero débiles o bien negros pero fuertes. Esta incompatibilidad es anterior a la causalidad material, que aparece necesariamente bajo la forma de un mecanismo físico, una hormona por ejemplo, e irreductible a la contradicción conceptual que se desprende: «entre estas dos determinaciones, cada una con su ventaja [los miembros grises

posible no es por tanto lo real, pero no porque la existencia sea irreductible a la lógica, o porque el ser se ponga fuera del concepto, sino porque lo posible, la lógica y el concepto, lo real, el ser y la existencia, así establecidas, son en gran medida nociones nominales, puramente verbales, que solo tienen lugar en la cabeza del filósofo.

> Cada vez que establecemos el problema en términos de lo posible y lo real, somos forzados a concebir la existencia como un surgimiento bruto, acto puro [...] La existencia es la misma que el concepto, pero fuera del concepto. Se pone entonces la existencia en el espacio y en el tiempo, pero como dos medios indiferentes, sin que la producción de la existencia se haga ella misma en un *espacio* y en un tiempo característicos[42].

Hay una diferencia radical entre lo posible y lo real, pero solo porque el segundo no es un calco, una copia del primero, al que se limitaría a añadir la pétrea y misteriosa existencia. La célebre distinción leibniziana entre el principio de identidad y el principio de razón suficiente, entre la contradicción y la incompatibilidad, apunta también en este sentido[43]. Pero este sentido sería fundamentalmente práctico. Situado entre lo posible, que imagina, y lo real, que toca, el pensador se da la acción (posible) ya hecha, preexistente, y no sabe muy bien qué es lo que pasa hasta que se realiza. «En la medida que lo posible se propone su "realización", está él mismo concebido como la imagen de lo real, y lo real, como la semejanza de lo posible. Esta es la razón de que se comprenda tan mal lo que la existencia añade al concepto, doblando lo semejante con lo semejante»[44].

Es cierto, en este mismo sentido, que si nos preguntamos de dónde vienen las compatibilidades alógicas o a qué criterios responden las composiciones maquínicas, la respuesta más espontánea tendería a recurrir de nuevo al modelo arborescente que combina el encadenamiento lineal y la coordinación vertical de estímulos y respuestas. *Los personajes y los paisajes parecen, en efecto, cuando menos parcialmente, determinados según la especie y el medio*. Esta es la razón de que habitualmente se tienda a explicar la acumulación de rasgos expresivos mediante el juego de lo innato y lo adquirido. Es decir, o bien a partir de la intervención de un patrón central que mediante la combinación recurrente de estados hormonales y estímulos externos desencadenaría progresivamente un comportamiento cada vez más amplio y variado,

---

pueden esconderse más fácilmente que los negros], hay primero una relación de incompatibilidad primera, evenemencial, que la causalidad física no hace más que inscribir secundariamente en la profundidad de los cuerpos, y que la contradicción lógica no hace más que traducir después en el contenido del concepto» (Gilles Deleuze, *Lógica del* sentido (De la comunicación de los acontecimientos), pág. 200).

[42] Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Síntesis ideal de la diferencia), pág. 273.

[43] Gilles Deleuze, *El pliegue* (Incomposibilidad, individualidad, libertad), pág. 79 y sigs.

[44] Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Síntesis ideal de la diferencia), págs. 273-274 («La actualización no se hace mediante la limitación de una posibilidad preexistente [...] Lo virtual tiene la realidad de una tarea que realizar, de un problema que resolver»).

o bien a partir de las sucesivas respuestas improvisadas que se dan con el objetivo de calmar diversas irritaciones, de aliviar tensiones variadas. La respuesta oscila por tanto entre los desarrollos autónomos de un patrón innato que se desarrolla en bloque, y las regulaciones progresivas y azarosas en función del *feed-back* recibido[45]. Ya sea bajo una suerte de deducción lógica invariable o entre la arbitrariedad del aprendizaje empírico, la relación entre ambos factores es en cualquier caso concebida linealmente, como una serie de encadenamientos mecánicos entre los estímulos internos y las respuestas que se recogen de la periferia. ¿Cómo sugerir la posibilidad de otro modelo para explicar la consolidación progresiva que sufren las diversas materias de expresión en el territorio? ¿No habría, como reclamaba Bergson, «entre la impulsión y la atracción, entre la causa "eficiente" y la "causa final"... algo intermedio»?[46]. Raymond Ruyer, en un libro que trata precisamente de distinguir radicalmente el proceso de la formación, la morfogénesis, y los encadenamientos que rigen el funcionamiento una vez la forma ya ha sido establecida, recurre en un momento a la analogía de un palabra olvidada, «que no alcanza el umbral del recuerdo pero sí el umbral del reconocimiento», para explicar la intervención de una instancia extranjera al modelo puramente espacial y material del mecanicismo; la palabra reconocida sin ser explícitamente recordada no interviene como una forma dada por adelantado sino simplemente como un «ideal director..., una suerte de fantasma huidizo que se precisa a medida que el comportamiento se le aproxima»[47]. Lo innato en el territorio tendría el mismo carácter de «tematismo no espacial» con el que interviene la palabra que se trata de recordar. Este tema desencadena *presentimientos* en función de la «valenciación» que reciben algunos objetos y situaciones: el tema singulariza ciertos objetos y situaciones entre lo que aparece (autonomía del interés). A esta orientación temática, rítmica y melódica, que precede los comportamientos, Deleuze la denomina lo Natal. Así establecidas las cosas, lo Natal rompe con el esquema lineal del mecanicismo induciendo, en primer lugar, «causalidades al revés», es decir, actos que conciernen antes la discriminación entre las materias de expresión, la «valenciación» de los objetos, que la reacción lineal que manifiesta la acción efectiva propiamente dicha (por eso se llaman causalidades al revés, porque,

---

[45] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* págs. 403-404.

[46] Henri Bergson, *La energía espiritual* (El esfuerzo intelectual), en Bergson, *Oeuvres,* pág. 959 («El problema general y metafísico de la causalidad... Esta operación, que es la de la vida, consiste en un paso gradual de lo menos realizado a lo más realizado, de lo intensivo a lo extensivo, de una implicación recíproca de las partes a su yuxtaposición»). Sobre la crítica simultánea de la causa final y de la causa eficiente para explicar el evolucionismo, Gilles Deleuze, *El bergsonismo* (El impulso vital como movimiento de la diferenciación), págs. 101-103 (que concluye: «La evolución no va de un término actual a otro término actual en una serie lineal homogénea, sino de un virtual a los términos heterogéneos que lo actualizan a lo largo de una serie ramificada», y se refiere en una nota a pie de página a Raymond Ruyer).

[47] Raymond Ruyer, *La génesis de las formas vivas,* pág. 165 (son Deleuze y Guattari los que se refieren a Ruyer, un autor al que Deleuze recurre con frecuencia; cfr. *Mil Mesetas,* págs. 409-410). La argumentación de Ruyer, autor genial e imaginativo, es bastante más amplia.

sin la intervención de ningún finalismo, invierten el sentido de la relación causal, y por así decir, se anticipan)[48]. Lo innato, bajo lo natal, es decir, en el territorio, no remite al desarrollo autónomo de un patrón preexistente que estimula un comportamiento automático, sino a la orientación temática que discrimina, que recorta y selecciona, entre las materias expresivas que aparecen (ya se ha señalado que el territorio operaba en los márgenes del código de la especie). Lo que, en segundo lugar, comporta una modificación correlativa de la noción de adquirido, que ya no designa la regulación mecánica pero azarosa en función de los estímulos externos, sino el orden de composición que se produce entre las materias de expresión, los contrapuntos y las melodías, el estilo. El innatismo y el aprendizaje dejan de oponerse, dejan de ser dos interpretaciones opuestas del comportamiento, para conjugarse en lo natal, es decir, bajo el territorio[49]. En este sentido, lo natal está fuera, el territorio comporta una línea de desterritorialización, «la razón filosófica no es determinación sino diferencia»[50], y el estilo profetiza un devenir (pero, ¿cómo?).

4. HACIA LA IDEA DE ACTIVIDAD

Lo primero no es la acción sino la expresión; la contemplación y el agenciamiento preceden los comportamientos. El hábito y el territorio son las dos formas que conocemos de ocupar el hueco que queda entre la excitación y la respuesta, entre la acción y la reacción. Este es el significado más propio de la copertenencia del individuo y su medio, de la inseparabilidad del individuo de sus relaciones con el medio. El hábito y el territorio son los dos tipos de constitución de un espacio o medio. El medio no es por tanto un simple medio de alcanzar un fin, sino que antes bien se subordina los fines y selecciona entre los medios. Este medio crece a su vez por el medio. Y es que aunque, por un lado, los hábitos y los territorios se desplieguen en las síntesis activas y en los comportamientos, por el otro todavía conocen desarrollos autónomos, independientes de las relaciones binarias y las correspondencias biunívocas, de las estructuras, en las que se encaja la actividad.

---

[48] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* págs. 415 («innatismos descodificados que caen sobre actos de discernimiento o de elección, y no sobre reacciones encadenadas») y 410 («Bajo lo natal, lo innato... está antes del acto: concierne menos el acto o el comportamiento que las propias materias de expresión, la percepción que las discierne...»); Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de* Kant (La crítica del juicio), pág. 89 («un fin se define precisamente por la representación del efecto como motivo o determinación de la causa»).

[49] «Lo natal es precisamente lo innato, pero lo innato descodificado, y es precisamente lo adquirido, pero lo adquirido territorializado. Lo natal es esta nueva figura que lo innato y lo adquirido toman en el agenciamiento territorial... Lo natal consiste entonces en una descodificación del innatismo y una territorialización del aprendizaje, la una sobre la otra, la una con la otra... La noción de comportamiento se revela insuficiente, demasiado lineal en comparación con la de agenciamiento» (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* pág. 410).

[50] Gilles Deleuze, «Bergson 1959-1941», en Gilles Deleuze, *La isla desierta,* pág. 42.

En este segundo sentido se dice que la individuación, «la vida no va de un centro a una exterioridad sino de un exterior a un interior, o más bien de un conjunto difuso o discreto a su consolidación»[51]. Los dos movimientos son contemporáneos, entre el interior y el exterior se producen intercambios, y los movimientos del uno relanzan los del otro[52]: todo va en los dos sentidos a la vez. Mediante este intercambio, el interior y el exterior se expanden, de la molécula al cosmos: más allá de los agenciamientos está la Máquina abstracta, más allá de los medios está el diagrama social, más allá del *spatium* intensivo está la Idea, más allá de los territorios está la Tierra[53].

BIBLIOGRAFÍA

BERGSON, H., *La energía espiritual,* en *Oeuvres,* París, PUF, 1959 (Edition du Centenaire).
DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad,* París, PUF, 1953.
— *La filosofía crítica de Kant,* París, PUF, 1963.
— *El bergsonismo,* París, PUF, 1966.
— *Diferencia y repetición,* París, PUF, 1968.
— *Spinoza y el problema de la expresión,* París, Minuit, 1968.
— *Lógica del sentido,* París, Minuit, 1969.
— *Spinoza, filosofía práctica,* París, Minuit, 1981.
— *La imagen-movimiento,* París, Minuit, 1983.
— *El pliegue,* París, Minuit, 1987.
— *La isla desierta y otros textos,* París, Minuit, 2002.
— *Dos regímenes de locos,* París, Minuit, 2003.
DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas,* París, Minuit, 1980.
— *¿Qué es la filosofía?,* París, Minuit, 1990.
RUYER, R., L*a génesis de las formas vivas,* París, PUF, 1958.
TARDE, G., *Las leyes de la imitación,* París, Les empêcheurs de penser en rond, 2001.

[51] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas,* pág. 405.

[52] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (El plano de inmanencia), pág. 41 («En este sentido se dice que pensar y ser son una sola y misma cosa»).

[53] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Geofilosofía), pág. 82 («El sujeto y el objeto dan una mala aproximación al pensamiento. Pensar no es un hilo tendido entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor del otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra»).

Decir verdadero y libertad en Platón (un análisis desde Foucault). El gobierno de uno mismo, la memoria y la muerte como instancias parresíacas contra la *mímesis* del alma[1]

Jesús González Fisac

1. *RETÓRICA* Y *LIBERTAD*. FOUCAULT Y LA FILOSOFÍA GRIEGA

La *parresía,* «decir verdadero», ha sido objeto de un recurrente análisis por parte de Foucault en sus últimos trabajos[2]. El análisis de la parresía pertenece al desarrollo consecuente de la filosofía de Foucault toda vez que,

---

[1] Este trabajo pertenece a un trabajo más amplio sobre la noción de *parresía* en el pensamiento de Foucault. Concretamente se trata de un trabajo que tiene tres frentes, desarrollados hasta ahora desigualmente. El primero, relativo a *la condición performativa de la parresía* y sus implicaciones para la teoría de los actos de habla, tomada en un sentido *more* fenomenológico, del que aquí se contiene un apunte. El segundo, en punto *las posibilidades* que abre en análisis foucaultiano *para la lectura de Platón,* por tanto no en punto la interpretación de Platón por Foucault o a la relación de Foucault con Platón y el platonismo (que deben distinguirse cuidadosamente), que en todo caso será inevitable esbozar, sino con vistas a ganar una lectura de Platón más ajustada a ese respecto fenomenológico que, a nuestro juicio, no destella menos en los textos de Platón. Éste es el segundo trabajo en este respecto y continúa el de *Decir verdadero y ontología en Platón* (véase bibliografía final). Por último, se trataría de examinar la relación entre el decir parresíaco y la tarea del intelectual, concretamente en el modo en que Foucault ha vinculado esta tarea con Kant y *el trabajo de la Ilustración*.

[2] Sobre la traducción de Foucault de «parresia» como *«dire vrai»,* cfr. M. Foucault, *Fearless Speech,* pág. 111. En lo que sigue diremos algo más sobre esta traducción. Para esto cfr. también M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet. Cours au Collége de France. 1981-1982,* págs. 362-363.

como ha señalado reiteradamente este autor, la «verdad», lo mismo que el «sujeto», constituyen los verdaderos ejes de su filosofía. De hecho, es en torno a estos dos ejes, el de la verdad y el de la subjetividad, que el decir parresíaco gana todo su sentido. Esto también se puede comprender en el propósito foucaultiano, en cierto modo su tema conductor menos manifiesto, de *retorizar la filosofía*[3], pues es precisamente en punto a la efectividad del discurso que ambas cuestiones, la de la verdad y la del sujeto, se encuentran y nutren recíprocamente.

Para Foucault, en cierto momento, un momento vinculado justamente al decir y al pensar griegos (la tragedia y la filosofía irían de consuno como claves hermenéuticas para entender la historia del pensamiento occidental), el poder del discurso, su condición genuinamente retórica de obrar efectos, vino a quedar solapado por el contenido del discurso, digamos por su, también genuina, condición apofántica. Este acontecimiento, que marcará el destino de la filosofía y el pensar occidental, es el *platonismo*. Foucault lo expresa como el ocultamiento del sujeto de la enunciación, *quién* dice, por el sujeto del enunciado, *qué* es dicho, o, como dice Foucault, el «sujeto gramatical». La realidad del discurso, su propia y peculiar consistencia como cosa, viene a quedar traspuesta por la verdad del enunciado, que asume entonces la figura de la cosa misma. De este modo el devenir del decir aparece vinculado al de la verdad, y ello en el señalado modo de ocultarse el primero por la prevalencia del segundo, lo que quiere decir, por la prevalencia de eso que en el discurso y en cuanto tal está más acá de toda materialidad o realidad, que es el pensamiento. El platonismo es, así, un cierto devenir; concretamente el de *la idealización de la verdad*.

Como es sabido, Foucault se ha ocupado de los discursos de las ciencias humanas como mecanismos de producción de la verdad. Estos mecanismos tienen un señalado carácter *fáctico,* lo que quiere decir que aquello que tienen por objeto, el qué de su decir, la verdad misma, no es el tema del discurso, sino que el tema es *el acontecer* del discurso. Digamos, la condición *cuasi-material* del discurso y de la verdad, su necesaria vinculación a una suerte de *práctica*. Pero donde, y esto es fundamental, la clave de esa condición fáctica del discurso no se encuentra en el sujeto del enunciado cuanto en el sujeto de enunciación. Es cierto que Foucault se ha ocupado de las ciencias humanas para poner a la vista los mecanismos que han producido ese particular efecto del discurso que es el «hombre», cuya condición de tema de tales saberes se ha expresado justamente como la de «sujeto» y cuya producción ha sido lo que Foucault ha llamado «sujeción» o *assujettissement*. Sin embargo, lo que a Foucault ha interesado de este particular devenir de los saberes modernos ha sido la elisión o el olvido del sujeto de enunciación, la elisión y el olvido de esa su virtualidad fáctica. Porque ésta ha sido la consecuencia fundamental de la idealización de la verdad, que es donde debe si-

[3] La expresión está en M. Foucault, «La verité et les formes juridiques», en *Dits et Écrits,* pág. 1502.

tuarse el sentido y la importancia de algo así como el platonismo. De hecho, en la retórica es donde por primera vez encontramos una forma de sujeción de esta naturaleza. Así, en la definición que da Platón de la misma en el *Gorgias* como «acción y eficacia» de quien habla sobre los que escuchan encontramos expresada justamente la matriz fáctica a que nos referimos[4]. (Si bien aquí, es decir, en Platón —ahora volveremos sobre esto—, todavía no encontramos la separación entre el sujeto de enunciación y el sujeto del enunciado, sino más bien la pugna por evitar esta separación.)

La idealización de la verdad es la constitución de una matriz en la que en cierto modo desaparece el sujeto de enunciación. El sujeto de enunciación desaparece tras el sujeto del enunciado cuando la verdad adopta históricamente la figura de un particular ámbito o espacio que ante todo se quiere no-subjetivo. Es decir, cuando la verdad se convierte en objetividad que, como decimos, es un ámbito *ideal,* por tanto perfectamente *neutral y desvinculado del sujeto que habla*. El trabajo de Foucault ha consistido en, primero, mostrar un espacio tal no es neutral y que constriñe y constituye material y fácticamente al sujeto del que habla. Pero sobre todo, en segundo lugar, ha querido destacar que esta constricción ha sido tanto más eficaz cuanto más se ha sostenido la neutralidad y objetividad de las disciplinas que hablan del sujeto. Es lo que ha sucedido con el devenir institucional del conocimiento, donde éste ha quedado oculto tras el *anonimato*[5] de instituciones y comunidades científicas. Con lo cual se ha hurtado al sujeto la posibilidad de recuperar su propio decir. Por eso Foucault se ha ocupado, al tiempo que hacía este análisis de las prácticas discursivas, de los señalados fenómenos en los que el sujeto ha recuperado esa posibilidad fáctica, esto es, de aquellos señalados momentos en los que ha vuelto a ocupar el lugar de sujeto de la enunciación. Tal es el caso de la literatura, que lo recupera en la figura del «autor», o el de la Ilustración, que constituye un movimiento incoado por la pregunta por «nosotros mismos».

La retorización de la filosofía se concibe así, frente a la idealización de la verdad, *como la recuperación de cada uno de nosotros como sujetos y actores de la verdad*.

Ahora bien, para Foucault el diagnóstico y el trabajo de crítica no terminan aquí. Si la facticidad del discurso se ha hecho fuerte a cuenta de la ocultación del sujeto de la enunciación ello se ha debido a que, también en un decurso histórico, el sujeto que habla se ha venido apartando del ámbito en el que sólo puede tener lugar la recuperación del ejercicio y efectuación de la verdad, que es el ámbito público. No es casual que Foucault haya vuelto en el último curso impartido en el Collège de France, a la dilucidación de las formas griegas de constitución del sujeto y el decir verdadero[6]. De hecho,

[4] Cfr. *Gorgias* 450 b-c. Para las traducciones y ediciones manejadas de las obras de Platón véase *infra* Bibliografía. Las abreviaturas son las convencionales.

[5] Para esto cfr. M. Foucault, *L'ordre du discours,* pág. 32.

lo que se produce con el final del mundo griego es una suerte de retracción del sujeto respecto a ese ámbito público. O habría que decir mejor, se produce una desaparición del *ámbito en cuanto tal,* esto es, la desaparición de ese lugar abierto por excelencia, el lugar que es apertura, el mundo podrá decir Foucault[7], una desaparición, decimos, que es un desplazamiento hacia ese otro lugar, el lugar de cierre y de clausura, que es lugar del yo. Esta desaparición/desplazamiento (que, vamos a verlo ahora, es otra forma de expresarse el movimiento de elisión/solapamiento del sujeto de enunciación) va de consuno con un cambio en el modo en que el sujeto se interpreta y constituye como sujeto, es decir, con el modo de «subjetivación» o (también) *assujettissement*. Este cambio, que comienza con el fin de la Antigüedad (lo que vamos a intentar mostrar es cómo en Platón se encuentra el momento crítico de este cambio, que no debe entenderse tanto histórica como estructuralmente), viene a consumarse en la Modernidad y tiene su figura señalada en la filosofía de Descartes. Foucault habla de un «momento cartesiano» o de un «rumbo cartesiano» de la filosofía[8] para referirse al hecho de que el yo se ha convertido en el lugar de la verdad. Que la verdad es ahora evidencia y el *cogito* el espacio asegurado del conocimiento. Paralelamente, esta retracción de la verdad sustenta un conocimiento nuevo, la ciencia moderna, cuya eficacia tecnológica es inédita. La desaparición del mundo como ámbito del sujeto va de consuno con su conversión en objeto de una técnica que lo va a dominar como —dicho en términos modernos— naturaleza. Puede decirse así que *el contrapunto de la idealización de la verdad es la tecnificación de la naturaleza*. Lo cual tiene una consecuencia fundamental para el ámbito público: el ámbito público desaparece a cuenta de convertirse en un dominio más de la técnica, que es lo que Foucault ha señalado certeramente que fue el desarrollo de la teoría del estado y de la economía política durante los siglos xvii y xviii. En fin, la política desaparece en su sentido genuinamente griego de conocimiento de ese ámbito en el que tiene lugar la enunciación.

La retorización de la filosofía es entonces, frente a la tecnologización de la naturaleza, *la recuperación de nosotros mismos como ámbito,* o también, si se quiere, *la recuperación del sentido mundano de filosofía*.

Así, la posición de Foucault hacia la filosofía griega está en la necesidad de recuperar el sujeto de la enunciación. Pues en la filosofía griega, desde Sócrates a los cínicos, es donde todavía el sujeto de enunciación se ocupa de y se vincula consigo mismo, que es lo que significa libertad (y el sentido en el que la *parresía* va a poder traducirse como *«libertas»,* según veremos), esto es, cuando todavía no había quedado solapado por el sujeto del enunciado ni

[6] Jorge Dávila (F. Gros y C. Lévy, *Foucault y la filosofía antigua,* pág. 173) recoge la expresión de Foucault de su último curso en el Collége de Fráncе donde habla de la ilustración como «empresa *parresíaca*».

[7] Véase M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* págs. 466-467.

[8] Ibíd., pág. 28 y sigs.

está sometido a los mecanismos de sujeción modernos. Pero también es donde tiene lugar un señalado acontecimiento en punto a la verdad, que es el comienzo de la elisión del sujeto de enunciación y del desplazamiento de la verdad hacia el sujeto del enunciado. En lo que sigue vamos a intentar mostrar que ese momento se encuentra justamente en Platón.

2. EL ANÁLISIS FOUCAULTIANO DE LA *PARRESÍA*. *ÉTHOS* Y *FENOMENOLOGÍA* DEL SUJETO DE ENUNCIACIÓN

Si el trabajo filosófico de Foucault se puede definir como el trabajo de retorizar la filosofia con el propósito de recuperar al sujeto como actor de la verdad y, con ello, al mundo como el lugar en el que sólo puede tener lugar ese particular obrar, los análisis del último Foucault en torno a la parresía constituyen la continuación consecuente de este trabajo. Pues el decir parresíaco es justamente la clase de acción en la que la verdad del discurso no es nada distinto del propio sujeto del discurso. Podríamos decir también que la parresía es el modo y manera en que el hombre quiere ser sujeto de enunciación y por ende actor del mundo *y no* —es decir, siempre y al mismo tiempo excluyendo y poniéndose a salvo de ser— sujeto del enunciado y objeto de la naturaleza. Lo cual, también y de un modo señalado, puede reconocerse en Platón.

Pero consideremos primero cómo caracteriza Foucault el decir parresíaco y cuáles pueden ser los hilos conductores del análisis del *éthos* y de la libertad en Platón que nos proponemos hacer.

Foucault señala cuatro características de la parresía: franqueza, verdad, peligro, crítica y deber. En lo que sigue vamos a intentar mostrar además que estas cuatro notas están conectadas.

La franqueza significa que el hablante dice lo que tiene en mente[9]. Procura un discurso de carácter manifiesto y obvio. Es lo que Foucault expresa como la identidad del sujeto gramatical y el sujeto de enunciación. Foucault contrapone la franqueza a la persuasión, que sería la figura en la que el sujeto de enunciación se separa del sujeto gramatical. Reparemos en que esta separación no es otra cosa que la ocultación por medio del lenguaje del pensamiento del sujeto de enunciación. Lo contrario, la identidad de contenido y enunciación, estriba precisamente en el decir que es en cuanto tal un hacer. Vale la pena expresar esto en *términos fenomenológicos* (cuyo rendimiento vamos a mostrar en toda su potencia en Platón), diciendo que *hay parresía en la medida en que el decir es un mostrarse el sujeto, que es lo que sucede cuando el decir es tal que no cabe separación alguna entre el de qué y el quién*. Esto es importante para comprender la segunda de las características de la parresía. La relación que guarda la parresía con la verdad sólo puede enten-

[9] Véase M. Foucault, *Fearless Speech,* ed. cit., pág. 12.

derse desde esa particular *apertura,* de carácter fenomenológico, que es la franqueza. Foucault dice que «el *parresiastés* no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad»[10], es decir, la parresía es «una coincidencia exacta entre creencia y verdad». Esto quiere decir que no hay un respecto estrictamente subjetivo, algo que pudiera sostenerse separadamente de lo que se dice, que es como pensamos modernamente la verdad, esto es, como la relación entre el intelecto y las cosas. Como recuerda Foucault, esto no es lo que sucede desde el momento en que el sujeto que habla es siempre el sujeto que actúa. En este caso el sujeto no es nada distinto de esa su actividad y, por tanto, tampoco puede separarse del ámbito en el que ésta tiene lugar (el fenómeno remite siempre a un horizonte). El decir verdadero no se puede separar de las cualidades morales de quien habla, esto es —si seguimos el hilo que Foucault descubre—, no puede separarse del ámbito, pues *el ámbito es el* éthos *de quien habla*. Por lo mismo, tampoco necesita el sujeto asegurar para sí la verdad; algo así como la certeza no tiene sentido, pues no hay una experiencia mental distinta de la experiencia del trato con las cosas y distinta de su propio hacer, sino que todo es una y la misma cosa, es decir, todo es «una actividad verbal». La pregunta pertinente para el hombre antiguo no es si y cómo el *parresiastés* puede estar seguro de decir la verdad (éste sería el problema moderno de la certeza subjetiva), sino cómo podemos saber que él dice la verdad[11]. Es decir, *el problema parresíaco es por de pronto un problema fenomenológico y no psicológico, el problema de cómo reconocer un decir verdadero*.

La clave de este reconocimiento está en el *peligro*. Es decir, si la dificultad es, como decimos, fenómenológica, si el problema de la parresía es el de cómo ganar el fenómeno en cuanto tal, la piedra de toque de este reconocimiento, la prueba de que el parresiastés es sincero y se pone en juego él mismo en ese su decir está en el *valor*[12]. Quien se arriesga muestra que su decir es un decir manifiesto, porque nadie va a arriesgarse por aquello que no piensa. Pero, ¿qué arriesga? En su forma extrema, el peligro de decir la verdad es la muerte, pero también el peligro puede consistir en el exilio o, incluso, en la pérdida de la amistad. Pensemos qué tienen en común estos peligros, pues si la muerte podría parecer el peligro, vamos a decirlo así, inmediatamente reconocible, no es el mismo caso cuando perdemos la amistad de alguien a quien nos atrevemos a decir la verdad. Pero tiene que haber algo en común. La cuarta de las notas del decir parresíaco pone en claro este extremo. Para que haya parresía, tiene que haber una situación de desequilibrio entre quien dice la verdad y quien recibe esa verdad; el parresiastés tiene que estar necesariamente en una posición de inferioridad. Por ejemplo, no es parresíaco el que un padre diga la verdad a su hijo pero sí que un filósofo diga la verdad a un tirano. La parresía es un juego «de "abajo"...

[10] Ibíd., pág. 14.
[11] Ibíd., pág. 15.
[12] Ídem.

hacia "arriba"», dice Foucault[13]. Por eso esta cuarta nota, el nombre para este particular juego, es el de *crítica*. Esta condición, es claro, explica que el decir parresíaco suponga un peligro para quien habla; la posición de inferioridad significa que el parresiastés está expuesto a lo que se disponga desde arriba. Pero si nos quedamos aquí, de nuevo queda sin aclarar por qué un juego como el de la amistad puede ser igualmente parresíaco, es decir, por qué un amigo puede estar investido de superioridad. Es decir, queda sin aclarar igualmente qué significan «peligro» y «valor». La clave de esta posición está en el hecho de que la parresía es, como insiste Foucault en este texto, una suerte de *juego*.

En la noción de juego se expresa que la parresía es una actividad, un decir que es un hacer y que, por eso mismo, sólo puede tener lugar en un ámbito. Este ámbito, que hemos vinculado al *éthos* (que también podría recoger este sentido etimológicamente), es el de las cualidades morales de quien habla. Ahora bien, estas cualidades, el *éthos* en cuanto tal, no tiene sentido si no es en *el espacio de juego de otros,* en verdad *el espacio del mundo,* que es donde verdaderamente se juega la franqueza y que, según hemos apuntado antes, es el fundamento de que aquí se trate de un problema fenomenológico y no meramente psicológico. Esto no significa que la parresía tenga que ser siempre sólo política, que es una clase de parresía (Foucault también habla de una parresía moral y de una parresía filosófica), pero sí que si hay en general algo así como el juego de decir parresíaco es en la medida en que se pone en movimiento algo así como el juego de lo político o de la comunidad. El ámbito como el lugar en el que el sujeto puede ser autor, es el espacio de su actividad constitutiva. Por eso Foucault recuerda que el decir parresíaco ante la asamblea, la parresía política en sentido estrecho, tenía como peligro intrínseco el exilio, que no es otra cosa que el hecho de dejar al sujeto fuera del espacio de la enunciación. La muerte es no sólo el peligro extremo, sino el cese de todo ámbito, pero, en cierto sentido, no lo es menos la pérdida del amigo o de la ciudadanía, que es la privación del «privilegio de hablar libremente», lo que significa la pérdida de nuestra capacidad y poder constitutivos de ser sujetos de la enunciación. El reconocimiento del decir parresíaco y de la sinceridad se basa en que se pone en juego el propio ser y la constitución misma del sujeto como hablante, que es lo mismo que decir, como sujeto de una comunidad. Cuando lo que se arriesga no es un algo sino el todo (luego diremos algo más sobre este extremos cuando veamos a Platón). *El problema fenomenológico no es* pues sino *un genuino problema ontológico*.

El decir verdadero es una actividad de habla irreductible a cualquier contenido y lo que destella justamente como la imposibilidad de distinguir entre él mismo como sujeto de enunciación y el sujeto del enunciado no es otra cosa que supresión de todo idealismo del significado. De hecho, esto se logra precisamente cuando la actividad se sitúa en el ámbito del mundo, que

[13] Ibíd., pág. 16.

destella en las notas del peligro y de la crítica, y que es donde va sólo va a poder reconocerse el *éthos* en cuanto tal, esto es, toda vez que esa actividad no puede pensarse desvinculada del espacio de otros, sean sujetos de enunciación distintos, sea el mismo sujeto de enunciación en momentos distintos. En este caso, vamos a decirlo así, contra lo que sería el idealismo de la subjetividad.

La última de las notas del decir parresíaco es la que contiene el sentido mismo de esta retorización. Concretamente se trata del *deber*. Quien dice la verdad habla porque debe hablar, lo que quiere decir que siempre «es libre de permanecer en silencio». Considérese que para poder entender cualquiera de las otras notas debe presuponerse este hecho de que quien habla lo hace siempre llevando adelante una *elección libre*. El parresiastés «hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral»[14]. La parresía sólo tiene sentido si la conducta de decir la verdad, la acción parresíaca, constituye una acción con la que se vincula libremente quien habla. Por tanto, como queda claro en la noción de elección, cuando, siempre y al mismo tiempo, está en el poder de no hacerlo, y no en un sentido meramente voluntarista (elegir esto en lugar de aquello), sino cuando lo que está en juego en ese poder de no hacerlo es la incapacidad misma de la libertad, cuyo ámbito hemos dilucidado más arriba como naturaleza. Es decir, cuando lo que está en juego frente al sujeto de enunciación es el sujeto del enunciado.

De este modo podemos concluir que *la raíz del problema ontológico del ser del sujeto está en la libertad,* que es el verdadero fondo del peligro. Lo que se decide en el juego parresíaco es justamente la diferencia entre el ser del sujeto libre y el ser del sujeto sometido (en fin, en el juego parresíaco se decide la ambigüedad del término foucaultiano *assujettissement).*

3. LA *PARRESÍA* COMO *ANTI-MÍMESIS* DEL ALMA EN PLATÓN. LA *MÍMESIS* Y LA CONSTITUCIÓN DEL SÍ MISMO

Si hemos introducido el aspecto fenomenológico como clave hermenéutica para comprender el sentido de la parresía, y vinculado al aspecto ontológico[15], ello se debe a que constituye una entrada del todo pertinente a la

[14] Ibíd., págs. 19 y 20 respectivamente.

[15] Foucault plantea el problema genuino de la Ilustración como un problema ontológico. Respecto a la pertinencia o no de llamar «fenomenológico» al problema del decir parresíaco, ésto no podemos abordarlo aquí. Lo que sí nos parece claro es que en la elisión del sujeto de enunciación se ventila justamente la pérdida de un ámbito libre en el que poder reconocerse el sujeto. Porque *para Foucault el sujeto dueño de sí desaparece en la medida en que el ámbito queda ocupado,* o habría que decir mejor, *saturado por el espacio de las instituciones*. Por eso uno de los modos de escapar a esta saturación en la modernidad, y precisamente porque lo está en jue-

figura o al modo en que nos encontramos con al problema de la parresía en Platón. Nos referimos al problema de la *mímesis*.

Dicho en grueso, el problema de la *mímesis* consiste en Platón en el problema de un decir, digamos el decir propio de la poesía, que está «lejos de lo verdadero»[16]. Cuando Platón establece una *distancia,* la mayor distancia, entre ese decir y la verdad ello tiene lugar siempre ya en un ámbito en el que ese decir es de alguna manera relevante. Por tanto, siempre ya dentro de un ámbito. La verdad constituye ese ámbito, el lugar de esta distancia, el espacio de una di-ferencia, toda vez que, como se dice en el símil de la caverna, la verdad admite un más y un menos. El tránsito hacia el exterior es el paso hacia lo que hay «más desoculto» *(alḗthestera;* en otro lugar, se habla de lo *alḗthestata)*[17], lo que quiere decir que aquello desde donde se parte, las sombras, no dejan de ser también algo que se muestra y en tanto que se muestra, algo que ya está en y como lo des-oculto[18]. Esto también puede expresarse de otra manera. Si en Grecia el ámbito es el *éthos,* que no puede distinguirse sustancialmetne de la *pólis,* precisamente por su condición fenomenológica, entonces el problema de la *mímesis,* que es donde toma la cuestión en Platón un sesgo igualmente fenomenológico, no es otro que el de distinguir entre la mostración verdadera de uno mismo, que podemos convenir que en Grecia es el alma, *psychḗ,* y su ocultación. O, si es que aquí fenomenológico quiere ser algo distinto de psicológico *(supra),* el problema de la mímesis es el problema de distinguir el decir verdadero de quien habla de la pura imitación, que es donde la cuestión de la acción y del *éthos/pólis* como el ámbito de la misma se va a revelar fundamental.

El sesgo que aquí introducimos, el que viene de la mano de Foucault, se completa con la cuestión el sujeto como sujeto de enunciación, es decir, con la cuestión de si y hasta qué punto se puede hablar en punto a la *mímesis* de sujeto de enunciación y no sólo y únicamente sujeto de enunciado. Toda vez que, según hemos visto en Foucault, la distinción resuelta entre el sujeto de enunciación y el sujeto de enunciado es propiamente moderna, es claro que en Platón no cabe reconocer una distinción tajante. De hecho, el problema genuinamente platónico es el del peligro de que queden separadas ambas instancias y que pueda considerarse lo que se dice con independencia de quién lo dice. Las dificultades de los comentaristas con el hecho de que la *mímesis* se refiera tanto a la *máthesis,* digamos a la transmisión de ciertos contenidos, como a la *póiesis,* que tendría que ver más bien con su producción *(República),* es ya una indicación de que no

---

go es el ser del sujeto y la virtualidad de un ámbito no-objetivante, será el modo estético (este es el sentido del recuerdo de Baudelaire). Donde lo estético será la nueva figura, la figura moderna decimos, que toma el problema de lo político, que es algo común tanto a la modernidad como a la antigüedad.

[16] Véase *Rep*. 598b.

[17] Cfr. *Rep*. 515d y 484d respectivamente.

[18] Ibíd., 515c.

es pertinente distinguir algo así como el enunciado de algo así como la enunciación. Como vamos a ver, lo que encontramos en Platón es la constatación de este peligro y de esta pérdida, que va a quedar fijada en la figura de la sofística.

Pues bien, y de acuerdo con esto último, vamos a tomar como hilo conductor de la dilucidación de la mímesis en Platón el análisis de Foucault en punto a la *parresía,* que asumiremos como la figura de la anti-*mímesis* (o, si se quiere, como otro nombre de «filosofía»), considerando que el problema de la parresía se pone en juego como el del peligro de una triple desaparición o pérdida: la desaparición del sujeto que habla, la desaparición del ámbito que sostiene el decir y, por último, y redundando en lo anterior, la desaparición de vinculación libre con el ámbito. Esto, formulado en términos estrictamente platónicos, puede plantearse en torno a los siguientes tópicos vinculados con el problema de la *mímesis* en los que ante todo tiene lugar una *pérdida del dominio de uno mismo,* que podemos considerar como el nombre señalado que toma en Platón y en el mundo antiguo el problema del decir verdadero, esto es, como un modo, quizás el más relevante, de la acción. Vamos a considerar los siguientes aspectos de este problema.

a) Una de las formas que toma la *mímesis* en punto al decir es la de la adulación. La adulación es ante todo la pérdida de la libertad del *lógos*, esto es, de la verdad, tanto en punto a quien habla como en punto a quien escucha. El parresiastés, en cambio, es aquel que se elige a sí mismo.
b) Este problema lleva consigo otro, que es el de la vinculación de quien habla con el tiempo, pues el dominio de uno mismo tiene mucho que ver con el dominio del tiempo, es decir, del tiempo de uno mismo, que es su vida, *bíos*.
c) En el mismo sentido, nos referimos a la vinculación del decir con la vida en su totalidad, también juega un papel fundamental en el parresiastés el valor, entendido como el enfrentar auténtico de la *muerte*.
d) Por último, lo contrario a la *mímesis* del alma es la práctica de sí, no sólo un hacer, sino ante todo un hacer que, en tanto que ejercicio de uno mismo, es un hacer muy particular que tiene que ver con la prueba y con la práctica. De algún modo es donde se recoge la vinculación entre el decir parresíaco y el hacer que guía nuestra interpretación.

Digamos, por tanto, que *los índices fenomenológicos* vinculados a la parresía que creemos poder reconocer en Platón tiene todos que ver con el dominio de sí y son la *elección libre,* la *memoria,* el *valor* y la *prueba*.

4. *HEAUTOCRATISMO* Y *MÍMESIS* DEL ALMA. LA *INDOMEÑABILIDAD* DEL TIEMPO Y LA EXPERIENCIA DE SÍ

La *parresía* como *éthos* está vinculada a la elección, a la decisión, en el sentido por tanto de la ejecución de uno mismo en su ser, sin ninguna otra vinculación que a uno mismo. Por eso los latinos la tradujeron como «*libertas*»[19]. El adversario del *parresiastés* es el rétor. Como dice Foucault, es su adversario desde un punto de vista «técnico», si bien en lo que hace a la cuestión moral, la cuestión de quién habla y de la relación consigo mismo, el rétor constituye también el «adversario moral»[20]. Que es el sentido en el que la retórica puede considerarse como sinónimo de *adulación*. La adulación es la pérdida de libertad, tanto para el que adula como para el que es adulado.

El que es adulado, el tribunal, la asamblea, en general el «muchos» entendido como conjunto desestructurado, el *démos,* no es dueño de sí mismo sino que está en manos del sofista. Esto es así toda vez lo que está en juego es eso que en su alma es deseo o apetito, aquello que, por ser sólo parte, no permite al hombre guardar una relación de dominio de sí, que sólo puede ser sobre el todo[21]. El que se vincule sólo con una parte es en verdad una forma de ocultación de sí. Pues bien, la adulación es una «voluntaria servidumbre»[22], lo mismo que el amor, con la diferencia de que en aquélla uno se hace esclavo de lo que no es virtud, que es lo que sucede en éste. La adulación es una forma de pasividad, no sólo porque es persuadido por lo que dice quien habla, sino porque eso que dice apela a su parte apetitiva, que es aquella parte en cuanto tal incompleta, esto es, lo que en el alma es en cuanto tal parte, porque está siempre referida a lo particular, siempre como apetito «de esto» o «de aquello»[23]. Como señala Foucault, la preocupación en el tardoimperio, que es la misma que podemos encontrar en *Rep*. en punto a eso que se ha dado en llamar el «gobierno de los filósofos», es la de que para gobernar uno tiene que poder gobernarse a sí mismo, siendo la adulación, lo mismo que la ira, una de las formas de perder el dominio de uno mismo. El adulador cultiva en quien le escucha la *philautía* o «amor propio», con lo cual impide que el adulado se relacione consigo mismo[24], con su «sí mismo», que es en el fondo el asunto de la *parresía:* quiénes somos, cuál es el «sí mismo» que hay que conocer y que se da a conocer al decir la verdad[25]. La

---

[19] Véase M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* ed. cit., pág. 356.

[20] Ibíd., pág. 357.

[21] Sobre el sentido de «parte» y la importancia del ensamblaje y la totalidad para el sentido cabal, e.e. *ontológico,* de la *pólis* cfr. J. González, «Decir verdadero y ontología en Platón», ed. cit., pág. 234.

[22] Véase *Banq*. 184a-e.

[23] Véase *Rep*. 438d-e.

[24] Véase M. Foucault, *Fearless speech,* ed. cit., pág. 134.

[25] Véase M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* ed. cit., pág. 81 y sigs.

actividad parresíaca, por contra, consiste en estar siempre y únicamente referida a sí misma, en la capacidad de uno mismo de dar cuenta de sí mismo y de sus actos como una unidad, y puede considerarse como una forma de lo que Foucault llama «heautocratismo»: cuando el hablar de sí mismo no puede distinguirse de ese mismo hablar (no puede convertirse él mismo en «tema»). Por eso el *parresiastés* es una persona que se reconoce por «la estabilidad y la firmeza ... en relación con sus elecciones, sus opiniones y sus pensamientos»[26]. Pues «el alma más vigorosa y más sabia [es] la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo *(éxothen páthos)*»[27]; frente a ésta, el alma débil es aquella a la que puede darse toda clase de vueltas «doblándose como un mimbre»[28].

Pero la adulación es una forma de *mímesis*[29] y esto tiene un alcance ontológico ineludible. Pensemos que el adulador no hace sino *reproducir el pensamiento* de los que escuchan. Esto tiene todo que ver con que eso que se reproduce no es nada más que lo que desea, parcialmente, cada uno (lo que yo deseo, yo deseo, yo deseo, etc.). Porque si hay un relación entre la incapacidad de ser dueño de sí y la opacidad del todo del alma, también tiene que haberla entre la imitación, como la capacidad de habérnoslas con los deseos, y la incompletud de lo que se muestra en ellos, que es el alma. Platón lo expresa así: «el poeta imitativo no está relacionado con la mejor parte del alma, ... sino que se relaciona con el carácter irritable y variado, debido a que éste es fácil de imitar»[30]. Pero, ¿por qué?

La clave está en el tiempo. En el tiempo se expresa de otro modo la diferencia entre el saber de las cosas propiamente dicho, la *dóxa* o también la *téchne,* que es la que se vincula con lo mismo y que es en lo que consiste la virtud, entre aquel saber, decimos, y lo que sería la mera apariencia de saber, el saber inconsistente de las imágenes, en tanto que realidad que no es nunca la misma, que es la otra nota ontológica, junto a la de parte, que queda de parte del objeto de la adulación que es el deseo.

Un saber en sentido propio, una *dóxa,* es la medicina. La culinaria, en cambio, no sabe de los alimentos ni de su bien para la salud, sino que se ocupa meramente del placer[31]. Es una «rutina sin saber» *(átechnos tribé)*[32]. La *tribé* es el habérselas con las cosas que es ajeno al momento justo, el *kairós*, su opuesto diríamos, ya que consiste en la dependencia respecto a lo que sucede, que viene marcado por el tiempo que pasa, que es el *chrónos*. Es el saber del tiempo entendido en este sentido porque a la postre es el tiempo, la repetición, el origen de este conocimiento, y por eso la sofística es calificada de *«tribé»,* «práctica», que también tiene el sentido de «rutina». La so-

---

[26] Véase M. Foucault, *Fearless speech,* ed. cit., pág. 136.
[27] Véase *Rep*. 381a.
[28] Ibíd., 405b-c.
[29] Ibíd., 513a.
[30] Ibíd., 605a.
[31] Ibíd., 465b-c
[32] Véase *Fedro,* 260e; cfr. *Gorg.* 463a.

fística, que no sabe lo que es un bien para el alma, o lo que es igual, que no sabe del todo de la *pólis* y de su ensamblaje, se limita adular al pueblo y a legislar lo que sea conforme a su deseo. La sofística es, así, la mímesis de la legislación[33], pero también es la mímesis del tiempo. Por eso el alma, lo mismo que la *pólis,* pierde con la imitación el dominio sobre sí misma, *porque queda abandonada al chrónos*. Por eso también el sí mismo del adulador, como ejecutante de una actividad vicaria y dependiente, se pierde. Cuando Gorgias se atreve a decir «Proponedme un tema» se pone justamente al servicio de los otros, pero, y esto lo fundamental, sólo para dar cuenta de eso que esperan oír. En todo caso, él tampoco sabe de su propia alma. Ese dominio que tiene sobre el lenguaje y sus recursos permanece al margen del verdadero saber, lo que quiere decir, también al margen de su sí mismo. De la misma manera que lo está el que habla siempre y dice siempre lo que piensa, sin control alguno sobre sus palabras, el charlatán, que, precisamente por estar sometido al tiempo de su discurrir y a la necesidad que marca la sucesión de sus pensamientos, constituye el sentido negativo de la parresía[34].

Para confirmar esta vinculación entre el tiempo, entendido como *chrónos,* y la cuestión del verdadero saber y el dominio sobre uno mismo, consideremos dos textos de la *República*. El primero, el «mito de la caverna», señala que los que se encuentran encadenados no tienen un saber propiamente dicho sino que se limitan a lo que les pasa: ver las sombras, recordar cuál es su orden en el tiempo, cuáles vienen «primero», cuáles «después» y cuáles «al mismo tiempo», y, a partir de esta rutina, intentar predecir lo que va a pasar en el futuro[35]. Pero éste es un conocimiento que no puede constituir un dominio sobre lo ente, pues los prisioneros sólo se las han habido con las cosas y con su cambio permanente, lo que significa que su mirada al futuro resulta siempre incierta. Como señala Foucault, en el pensamiento griego hay una desconfianza general con respecto al porvenir[36]. El carácter incierto de lo que va a pasar, que siempre es particular, «esto» o «aquello», hace que nos encontremos pre-ocupados, ocupados de antemano con él, lo cual tiene «algo de negativo». El hecho de que el futuro nos absorba por anticipado quiere decir que no nos deja libres, esto es, para ocuparnos de nosotros mismos. Lo único que sabemos del futuro, la muerte, es, por ser cierto e indudable, aquello de lo que justamente no hay que ocuparse. Esto lo veremos en la sección siguiente. En todo caso, decimos, el no ocuparse de lo verdaderamente real, que es la actualidad, significa ponerse bajo el dominio del tiempo.

Por eso el pasado y el recuerdo constituyen instrumentos fundamentales del dominio de uno mismo. En Platón, la *anámnesis* es el modo de acceso a ese uno mismo, que es el alma (varios *loci).* Lo que importa, lo vamos a ver en la sección siguiente, es la totalidad de la vida. Sin embargo, en el

---

[33] Véase *Gorg*. 465c.
[34] Véase M. Foucault, *Fearless speech,* ed. cit., pág. 13. Foucault cita *Rep*. 577b.
[35] Véase *Rep*. 516c-d.
[36] Véase M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* ed. cit., págs. 445-446.

mundo de las sombras la capacidad de averiguar el futuro merece el reconocimiento de los demás, que les otorgan entonces honores y distinciones[37]. En el mismo sentido, el tirano, que parece que es quien tiene el poder, debe plegarse igualmente a esta práctica. El tirano está a merced de la rutina, del antes, el ahora y después, de lo que quiera el *démos*. El tirano está, pues, a merced de los cambios y de la variabilidad de su alma apetitiva; lo que quiere decir, tanto de la del pueblo, sus esclavos, como de la suya propia, que se conduce por sus propias pasiones y, dada esta inseguridad que comporta esta clase de conocimiento, también por el temor. El hombre tiránico se revela así como «adulador de sus servidores» porque, como ellos, «no se domina a sí mismo»[38]. Así, si la adulación es la voluntaria servidumbre, la tiranía lo es igualmente.

No debe olvidarse que la preocupación por el dominio de uno mismo es la preocupación por el gobierno de los otros. Porque sólo puede haber un *éthos* consecuente gracias al mundo, que aquí tiene el señalado nombre de *pólis,* que lo vincula al de muchos otros[39].

5. *MEMORIA* Y DOMINIO DE UNO MISMO

Sócrates es descrito como *parresiastés* en los diálogos platónicos con dos imágenes: la del «pez torpedo», en el *Menón,* y la de la «piedra de toque», en el *Laques*. Las dos indican que eso que sucede por el contacto con Sócrates es un cierto acontecimiento, ante todo no un momento más de un discurrir. Si, como hemos dicho ya, el alma es, en cuanto todo, lo que está al margen del *chrónos,* lo que tenga lugar en ella tendrá que ser en el modo de un suceder desvinculado de las cosas y de su curso en el tiempo. En el mito de la caverna el esclavo que es liberado es «forzado» a levantarse y a volverse todo él, por tanto (tal y como indican la fuerza y el movimiento exigido, que es el de un viraje total) «súbitamente»[40]. Se trata, en efecto, de un comienzo, pero es un nuevo comienzo, un comienzo absolutamente distinto, una cesura. Por eso lo que importa en el camino que se emprende son las *transiciones*[41], cómo tienen lugar los pasos que marcan diferencias y que constituyen los hitos del camino hacia la verdad, que es la transformación total del alma.

Pero volvamos a la noción de *kairós*. Cuando Sócrates actúa como pez torpedo, lo mismo que cuando lo hace como *básanos,* lo que propicia la apertura de la verdad, es decir, lo que demuestra la ignorancia, en el primer caso, y la mentira, o mejor, la inconsecuencia, en el segundo, no es ningún

---

37 Véase *Rep*. 516c-d.
38 Véase *Rep*. 579a y 579c-d
39 Cfr. M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* ed. cit., págs. 79-80.
40 Véase *Rep*. 515c.
41 Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32),* págs. 215-217.

recurso puntual, sino la propia vida, la totalidad de lo que se ha dicho y hecho. Esto es así toda vez que el único recurso fenomenológicamente eficaz contra el tiempo es precisamente el acuerdo que ha tenido lugar entre el decir y el hacer, esto es, el *ser consecuente,* que se opondría a la variabilidad del deseo. La vida sería esa experiencia conjunta de decir y hacer en la que todos los momentos pueden considerarse siempre como «kairós», léase, porque es una experiencia que se construye en y como coherencia entre ambos. La coherencia que Platón llama «armonía»[42]. La vida es una suerte de testimonio de la memoria, esto es, *donde la memoria es lo que en verdad habla y suscita*[43]. Veamos cómo.

En primer lugar, en el *Laques* se trata de «dar explicación de sí mismo»[44], lo que quiere decir, «sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado»[45]. El *éthos* parresíaco consiste y se sostiene en frente al tiempo la identidad entre *lógoi* y *érga*. Se sostiene en su propio fin, en su vivir como fin en sí mismo. Los que están dominados por lo que no es su propia condición (la condición de su «sí mismo») y están orientados en cada caso a un fin particular, no pueden dar explicación, *lógos,* de su vida y tan sólo son capaces de una repetición, una *mímesis,* de éste o aquel momento de la vida. Por eso sus decires, *legómena,* que no son adecuados para la vida en esa su condición de totalidad, como *bíos,* son los decires que no son austeros[46], los que no están atenidos a un sólo modo de decir o *léxis*, sino a varios, según aquello que se esté reproduciendo en cada caso. Porque hay una forma de decir que es la más apropiada para dar cuenta de la vida y para hacerlo de modo racional. Una forma de *mímesis,* diríamos, que no es «mímesis». La discusión de Platón en el Libro III en torno a los modos de relatos y a los ritmos y armonías apropiados para los guardianes contiene la exposición de cuál ha de ser la clase de poesía permitida en la *pólis* (discusión que se completa en el Libro X). Porque, aunque los poetas hayan de ser expulsados de la *pólis* (lo que quiere decir que tiene que primar la austeridad), no puede dejarse fuera el lenguaje mismo, lenguaje al que pertenece de modo inalienable el modo de decir. La discusión en estas páginas, desde 394e hasta 402d, expone cómo el modo de relato requerido, así como el modo de armonía más apropiado, serán aquellos que justamente no imiten «muchas cosas distintas», *pollá*[47], que no imiten por tanto ni a cualquier hombre ni a cualquier oficio. Pensemos que nadie podría reconocerse en esa

---

[42] Véase *Laq*. 188d.

[43] Foucault ha entendido en algún momento que, frente al poder y la retórica, el platonismo se habría refugiado justamente en la idea y en la memoria como negación de la existencia material del discurso (concretamente en «La verité et les formes juridiques», en *Dits et Écrits,* ed. y vol. cit., pág. 1502). Recordemos por tanto que este juego no tiene que ver tanto con Platón como con el platonismo, que es el que discute Foucault. Aquí, sin embargo, la memoria es considerada positivamente como parte de una práctica de dominio de uno mismo.

[44] Véase M. Foucault, *Fearless speech,* ed. cit., págs. 96-97.

[45] Véase *Laq*. 187e-188a.

[46] Véase *Rep*. 398a.

[47] Véase *Rep*. 395a.

vida fingida[48]. El modo de relato más apropiado será, pues, la «narración simple», con un poco de imitación, en todo caso siempre breve[49], que es aquella narración de la que se sirve «el verdadero hombre de bien», *ho to ónti kalós kagathós,* el hombre virtuoso en tanto que virtuoso. Porque la *kalokagathía,* como se sabe, es la expresión de la virtud porque expresa lo que se muestra en cuanto tal, en su propio ser: ni como otro que sí mismo, sino como el que se muestra así y no es nada distinto de ese su mostrarse, que es lo *kalós,* ni como el que no se ajusta a su propio ser, que es lo *agathós,* aquello cuyo ser es apropiado o armónico —Platón se refiere luego a un *«métrios anêr»,* el hombre «cabal» o «como es debido». El hombre que no habla por hablar sino que lo hace en el momento oportuno, esto es, «cuando le es necesario [*déoi*] decir algo»[50]. Y ello en el modo en que esto mejor puede destellar, en el modo donde hay menos *mímesis* (así, cuando, en el *Fedro,* Sócrates se dispone a hablar de su propia vida, lo hace suprimiendo la *mímesis* e intentando evitar toda apariencia, esto es, cubriéndose el rostro)[51], o donde lo que se muestra en la *léxis* es esa moderación y esa armonía. Como el modo, decimos, más propio para dar cuenta de la propia vida entendida como un todo.

Sócrates quiere llevar a su interlocutor a una clase tal de narración. Quiere traerlo al terreno de la memoria. Pero para ello debe interrumpir el curso de los acontecimientos, el tiempo, de la vida de quien escucha, Laques o Menón, para que así recupere el dominio sobre su vida y (que es lo mismo que) pueda volver la vista atrás. De este modo tendrá su vida como un todo, frente a la tribulación del futuro, que no le da nada. El recurso específicamente filosófico por el que la memoria entra en juego consiste en desmontar el conjunto de creencias que uno tiene sobre su propia vida, qué es eso que se trae entre manos en el momento presente. Se trata de desconectar el presente del curso de los acontecimientos. Para ello es fundamental que la ocasión tenga lugar de modo puntual y que lo haga justamente haciéndose tambalear al presente. En el caso del Menón, Sócrates es como el pez torpedo porque «toca»[52] y produce en quien toca entorpecimiento e inmovilidad. Sócrates hace que Menón se quede sin saber qué hacer, es decir, sin ese saber habérselas en el que hasta ahora se ha distinguido, el de poder hacer discursos sobre la virtud[53]. En primer lugar porque se dirige a eso que no puede inscribirse en el curso del tiempo, su sí mismo o su alma. La proximidad de Sócrates tiene que obrar paradójicamente el alejamiento de quien le escucha respecto de todo lo que le domina. Su proximidad y contacto tienen que obrar un distanciamiento, el distanciamiento hacia aquello respecto de lo cual no cabe distancia alguna, que somos nosotros mismos.

---

[48] Véase *Rep*. 390e-391c.
[49] Véase *Rep*. 396e.
[50] Véase *Rep.* 396b-c
[51] Véase *Fedro,* 237a.
[52] Véase *Men*. 80a.
[53] Ibíd., 80b.

Como ese momento de la necesidad más extrema que es, no la ignorancia, sino el reconocimiento de la propia ignorancia. Porque lo que se reconoce entonces no es nada particular, tampoco habilidad alguna, sino justamente eso que no es en modo alguno tema ni habilidad, el alma. La detención y la necesidad de volverse sobre sí toman así en el *Menón* la figura del problema o *aporía*[54], la ausencia de salida (como los esclavos de la caverna, que tienen ante sí sólo una pared, que constituiría la indicación fenomenológica para lo único que puede tener lugar, el viraje y el retroceso). El asunto del *Menón* es, por tanto —no podría ser de otro modo— la *anámnesis*.

En el *Laques* encontramos otro modo para hacer que el interlocutor vuelva sobre su vida y mire a su pasado. Como siempre en los diálogos platónicos, Sócrates no detenta la verdad, sino que constituye el descubridor de la verdadera ignorancia, la ignorancia que no se sabe, que es «la más reprochable»[55], en este caso bajo la figura del *básanos*. Pensemos que como se trata de la virtud de la *andreia,* el valor o el coraje, que es el saber habérselas con lo temible, la prueba de la verdad de los que hablan, aunque terminará en el fracaso de dar una respuesta a la pregunta por el valor, tiene que no ser algo «temático». Esto es así no sólo porque se llega a un fracaso, sino también porque lo que se busca en el alma y lo que se intenta determinar como verdad en el interlocutor es la cosa misma del diálogo (en general, el diálogo tiene una particular autoreferencialidad, como una suerte de estructura parresíaca en la que no destella contenido alguno sino el mismo camino hacia eso que se quiere saber). El camino del *Laques* tiene que transitar, por tanto, por el valor y el temple de los interlocutores, que es lo que en realidad intenta descubrir Sócrates. Por eso es tan importante el que aquí se hable de «las pruebas de Sócrates» y de un «exponerse» y de un «examen» por parte de Sócrates. Y por eso el protagonista del diálogo es alguien que se ha destacado por su valor. Después, o mejor, en esa medida, el interlocutor podrá mirar hacia atrás y ver su vida como un todo.

En segundo lugar, es la propia vida del *parresiastés* la que constituye el *básanos*. Tanto si se trata del valor de Sócrates demostrado en la batalla[56], como si es su ignorancia o desconocimiento de qué sea la virtud, estamos siempre ante un decir que es consecuente con los hechos[57] (lo mismo que aquí reconoce su valor, en varios lugares Sócrates reconoce también su incompetencia en los asuntos de la *pólis).* La situación de inferioridad del *parresiastés* socrático, que toma la figura de la ironía, es en el único modo de poner a la vista el desfondamiento de la *pólis* y de ese su saber señalado que es el de la virtud en general. Pero la ironía no es un recurso. No es una ignorancia fingida sino nada más que (simplemente) la propia situación de Sócrates, que es consecuente con toda su vida; es decir, la «situación» que podemos considerar que es su *bíos* como exposición de la coherencia. Me-

[54] Ibíd., 80c.
[55] Véase *Apol*. 29a-b.
[56] Véase *Laq*. 189e-189b.
[57] Ibíd., 188e-189a.

nón recela de Sócrates y de esa problematicidad con la que inviste a la pregunta por la virtud por considerarlo un recurso retórico. Sócrates es un pez torpedo porque entorpece a sus adversarios para que no puedan llegar a ninguna parte. En cierto modo, no es nada más que otro sofista que consigue triunfar a costa del fracaso de todos sus adversarios. Pero como le responde Sócrates, sólo aceptará que se le compare con un pez torpedo si se entiende que él lleva a los demás a los problemas porque él mismo tiene esos problemas y participa de esa ignorancia[58]. Lo que quiere decir, estando su actividad vinculada a su sí mismo, como una actividad que está referida a porque es y constituye su ser más propio; como una actividad concernida por la virtud y por la *pólis,* que son a la postre el verdadero «centro» (en verdad un no-lugar) del alma. Un centro ocupado por la ignorancia que «despeja» por así decir la falsedad y la adulación, que son sólo «imágenes».

Por último, dada la importancia que tiene el tiempo para la memoria, el parresiastés también tendrá un momento propicio en su vida considerada en términos de pasado. En la *República* Platón nos indica que, precisamente por el requerimiento del tiempo, entendido ahora en el sentido de maduración (tiene que haber una experiencia previa y unas pruebas —en la sección siguiente vendremos sobre esto), no es aconsejable iniciar el camino de ascenso hacia lo inteligible antes de los cincuenta[59]. Por lo mismo, en el *Alcibíades* importa que Sócrates recuerde la importancia de la edad del protagonista, porque estando justamente en ese momento en el que ha desaparecido la juventud, es cuando puede hacérsele ver algo como su «sí mismo». Es el momento propicio para iniciar el «cuidado de uno mismo». El «momento crítico» lo llama Foucault[60]. Es en ese momento de su vida que Alcibíades se interesa por la política[61]; y es justamente entonces, como un requerimiento o necesidad internos a la cuestión del gobierno, que se impone la pregunta por uno mismo y por su propio gobierno[62].

6. LA *MUERTE* COMO CESURA Y LA ELUSIÓN DEL FUTURO

En la *República* Platón comenta la aparente paradoja que encierra la expresión «dueño de sí mismo»[63]: el que es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo. Para que no sea una mera sofistería —concretamente lo que se llama «antilogía»—, tiene que establecerse una distinción en la que siendo uno y el mismo el sujeto, guarde sin embargo relaciones distintas consigo mismo. Relaciones que dependerán, no de qué «parte» sea la que

---

58 Véase *Men*. 80c-d.
59 Véase *Rep*. 540a.
60 Véase Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* ed. cit., pág. 34.
61 Véase *Alc*. 106c.
62 Véase M. Foucault, ibíd., págs. 73-74.
63 Véase *Rep.* 430e-432a.

gobierne, sino de que lo haga el «todo», «porque si una de las dos partes [en general, cualesquiera partes, en cuanto partes que son] no participa en el mando, es totalmente imposible que el conjunto lo ejerza» *[Alc.,* 130b]. Así, si estamos ante lo que en cuanto tal no es el todo, el sí mismo es esclavo. Además, tengamos en cuenta que, como queda claro en el mito de la caverna, esta esclavitud tiene lugar por fuerza, y que también por fuerza, *bía,* acontece la liberación[64]. Puesto que tiene que acontecer el gobierno del alma en su totalidad, ninguna parte puede quedar al margen. Por eso, no se trata sólo de habituar el alma a la luz, sino tiene que haber un regreso a la caverna, y el alma ha de volver a acostumbrarse a la oscuridad, regreso, lo mismo que el ascenso, que tiene que ser un momento de violencia para el cuerpo.

Como hemos visto el régimen que hay que subvertir es el régimen de la palabra fingida, que es la palabra que sostiene la *pólis* así como su ensamblaje de distribución y partición del poder en favor de los deseos del *démos*. En fin, un régimen de adulación. Donde, como es claro en el caso del tirano, se trata de un régimen en el que el modo rector de la conducta, el estado dominante en el alma, no es otro que el del *temor*. El tirano no detenta verdaderamente el poder. Para empezar, no es dueño de sí mismo, ya que teme por su vida. El temor es el estado del alma que va de consuno con la fuerza. Pero también con el deseo, pues el temor del *démos* es perder lo que desea; al igual que el tirano. Lo que hay entonces es un gobierno inestable, un «gobierno objeto de disputas»[65]. Este estado está dominado por la *mímesis,* ya que tanto el tirano como el démos, el adulador y los adulados en general, consideran como verdaderos bienes, por tanto como aquello que no debe ser perdido, lo que no son más que sombras; y, por esto, siendo el deseo y el temor lo que les mueve, se disputan el gobierno, el régimen del poder, «como si fuera algo de gran valor»[66].

Ahora bien, también el temor mismo que domina el alma es una sombra. El *parresiastés* sabe que se enfrenta a la muerte. De la misma manera que los que están encadenados viven como violencia la liberación, reaccionan con la misma violencia, es decir, toda vez que lo que les va en juego es su propia vida, la fuerza tiene que ser proporcionada a este peligro y, así, tiene el fin de suprimir también la palabra, sea con la muerte o con el ostracismo. Cuando el filósofo desprecia el peligro y habla, también exponiéndose a la muerte, está poniendo en evidencia que no es la vida un bien tal y como se entiende la *pólis;* que el riesgo está en otra parte. Pero, por lo mismo, también está exponiendo que no es la muerte a lo que hay que temer, sino a otra cosa. Es el argumento socrático de que siempre es peor cometer injusticia que sufrirla, porque sólo el alma, por tanto también la *pólis,* es lo que importa. Como señala Sócrates en la *Apología,* el verdadero sabio es el que sabe que la muerte no es el mayor de los males[67], sino la injusticia. Por de pron-

[64] Cfr. también *Alc*. 135e.
[65] Véase *Rep*. 521a.
[66] Véase *Rep*. 520d.
[67] Véase *Apol.* 28e y sigs.

to, tal y como se insiste en el *Critón*[68], la desobediencia a la *pólis* y sus leyes; pero igualmente el incumplimiento de lo encomendado o el abandono del lugar que le ha sido asignado y es conforme a su virtud, que es el lugar en el que uno es «el mejor»[69].

Pero lo que nos interesa de la muerte es su valor fenomenológico, que es lo que nos encontramos justamente en su vinculación con la fuerza y con la necesidad (la expresión para el «forzar» a que son sometidos los prisioneros de la caverna es la de *«anagkatsǫ»).* El hecho de que lo que hace falta y es preciso que suceda ha de ser algo contrario al placer; algo vinculado con el dolor, por tanto con el temor y, en cierto modo también, con la muerte. Por eso el camino que emprende el prisionero no puede terminar en la contemplación del sol y de las cosas iluminadas, sino que debe volver. Es decir, toda vez que importa el interés de la *pólis,* que está en la armonía y en la justicia, nadie puede quedar al margen; donde, y esto es fundamental, el estado en que se encuentra el alma en esa situación (que Platón califica de felicidad)[70], tiene que volver a ser forzado, esto es, igualmente a girar por completo y encaminarse hacia lo contrario, que es de nuevo la *pólis*[71]. De otro modo la constitución ontológica de la *pólis,* que requiere igualmente de cierta fuerza, no tendría lugar. Pero, ¿cómo?, ¿es que acaso el filósofo ha de tener también su propio temor? El *parresiastés,* según hemos visto, es aquel que arrostra el peligro. El *parresiastés* Sócrates reconoce incluso que la muerte no es el verdadero mal. La no-vida constituye el modo en que fenomenológicamente accedemos al orden del ser, entendida justamente como eso a-temporal por excelencia. Así, en el *Fedón,* el asunto de la in-mortalidad del alma no puede limitarse a la cuestión de su existencia tras la muerte del cuerpo. Éste es el «temor del vulgo»[72], la comprensión inmediata y común de la inmortalidad. La inmortalidad tiene que ver también con su existencia anterior, tal y como demuestra el hecho de la *anámnesis*[73], que, como hemos dicho, no es sino el índice fenomenológico del dominio del tiempo. La muerte corresponde simplemente al estado atemporal del alma[74], que es el estado de la virtud.

Sin embargo, el filósofo sólo puede hablar del alma como eso atemporal, por tanto también e igualmente de la muerte, *cuando se encuentra expuesto,* o bien, cuando está en medio de lo ente o en medio de los muchos. Esto es lo que significa el peligro en la parresía, la condición fenomenológica de esa exposición. Dicho de otra manera, *en el lugar de las ideas no hay de-*

---

[68] Véase ibíd., 51c-54d.
[69] Véase *Apol.* 28d.
[70] Véase *Rep*. 516c.
[71] Véase *Rep.* 520a-b.
[72] Véase *Fed*. 77b.
[73] Ibíd., 72e y sigs.
[74] El alma surge de y regresa a la muerte: por eso la idea de la trasmigración del alma parece inevitable, como ese movimiento que suprime el sentido de todo límite, que es lo que representa el *chrónos,* como el movimiento de lo que es-siempre, de lo eterno, *aiǫn*. Pues, en efecto, «lo que siempre se mueve es inmortal» *(Fedro,* 245c).

cir alguno, porque no hay tampoco materialidad alguna. Por eso hace falta que la muerte no sea fin último, lo que constituiría una determinación cronológica que nos llevaría a considerarla efectivamente como un límite que hay que evitar. La muerte es una cesura que hay que aceptar, pues es la que nos hace ver precisamente la inutilidad del tiempo cronológico en general y de nuestro sometimiento al futuro en particular. Por eso dirá Platón que la muerte dá origen a la vida[75]. Por lo mismo, para ganarla en su verdadero valor fenomenológico, la muerte tiene que estar presente en la vida, como violencia y como peligro, que es donde nos encontramos con el concepto de prueba y de práctica vinculados a la verdad y al dominio de uno mismo.

7. CUIDADO DE UNO MISMO Y *PRÁCTICAS* DE SÍ

Platón señala que en el lugar que está más allá del cielo sólo cabe la contemplación del ser y de la verdad. Esto, aunque acontezca por medio del entendimiento, nos pone en la pista de que, al no haber todavía algo ente, no es posible el decir verdadero, el cual consiste en una suerte de apertura. De hecho la contemplación se asocia con la belleza y el amor, que es ese estado que no puede ser explicado o del que no se puede dar razón[76]. Por lo mismo, una forma de seguir residiendo en «la Isla de los Bienaventurados» es dedicar todo el tiempo en el «estudio»[77], que el alma esté ocupada sólo en «concentrarse y recogerse», «sóla en sí misma»[78]. Sin embargo, el encaminamiento que llamamos «filosofía» no consiste sólo en un ascenso[79], sino que requiere igualmente de un retorno, en el que vuelve a encontrarse la violencia.

Donde queremos llegar es al hecho de que la filosofía no puede reducirse a una cierta actividad intelectual, sino que requiere de la materialidad del cuidado de uno mismo considerado como un todo, por tanto de la disposición de las distintas partes, incluyendo la parte apetitiva. Que en la filosofía no hay sólo intelecto sino que, como indica la imagen del alma y sus partes, el hecho de que las partes sean partes, con independencia de cuál sea la que tenga que ser rectora, supone que hay un *juego de fuerzas* y que lo primero es el juego; significa, por tanto, que el intelecto no puede ser ajeno ni al apetito ni a la voluntad. O más exactamente, que sólo puede tener lugar un juego entre contrarios si hay un cierto «entre», que es el lugar en el que verdaderamente acontece algo así como la «actividad» del alma. Aunque la conocida imagen del carro nos muestra a la «parte lógica» del alma entre el apetito y el coraje, tal y como vemos en el mito de la caverna es éste último el que está detrás de la fuerza que libera, primero, y que hace volver, después.

---

[75] Véase *Fed*. 71d-72e.
[76] Véase *Fedro,* 255d.
[77] Véase *Rep*. 519c.
[78] Véase *Fed*. 67c-d, 70a.
[79] Véase *Rep*. 521c.

O bien, si consideramos el asunto en términos de la *pólis*, vemos que el guardián es ese entre toda vez que es «guerrero y filósofo»[80]. Esto es lo que Foucault ha señalado como particularmente importante en el cuidado de uno mismo, es decir, en el modo y manera en que sólo el alma puede atender a su integridad. El hecho de que el cuidado no puede considerarse exento de ciertas «prácticas» o «pruebas», que es lo que constituye, también en Platón, la *áskesis*. El único modo en que el alma puede tener lugar como actividad, el modo en que el alma es dueña de sí (y es alma y no cuerpo, que sólo sería el lugar de las afecciones y reacciones), es el de un juego de fuerzas, una suerte de «guerra contra nosotros mismos»[81]. Un juego o conflicto en el que siempre están implicadas la necesidad y la muerte.

En efecto, la necesidad de que la *áskesis* y la *máthesis* no puedan separarse[82] está también en Platón. La virtud es algo «enseñable y se obtiene mediante el ejercicio», *ex epimeleías*[83]. Por lo mismo, hay una «experiencia, *apeírous,* de la verdad»[84]. Aunque Platón distingue entre «virtudes» que pueden ser objeto de ejercicio, *askêsin,* y la virtud del comprender o discernir, *phronêszai*[85], que está relacionada con lo divino, la vida, a la que pertenece toda *máthesis*, no puede tener lugar al margen de la fuerza y el adiestramiento que supone. En el texto a que nos hemos referido antes sobre la edad crítica también se dice que este momento puede ser *kairós* en virtud de una «preparación» previa. Esta preparación es no sólo la experiencia y el tiempo madurado, sino que está vinculada a unos ejercicios y «pruebas», *érgois,* determinadas[86]. Lo contrario, eso que sería la *mímesis* de una tal preparación, es que la *areté* sea o bien algo «natural» (lo mismo que la «fuerza», tal y como supone el argumento de Trasímaco en el Libro I de la *República* —razón por la que el desmontaje del argumento comienza señalando que el gobierno es una *téchne)*[87] o bien el producto de una enseñanza «sofística» (que es lo que Sócrates reprocha a Alcibíades)[88].

En este sentido el cuidado de sí no puede considerarse como algo independiente del ejercicio político. En Platón, tal y como hemos visto en el mito de la caverna, las prácticas conducentes a la verdad no pueden separarse del regreso y de la actividad pedagógica del filósofo. Esta tendencia se acentuará especialmente en la época del imperio, cuando el gobierno de uno mismo es la condición de posibilidad del gobierno de la cosa pública. El cuidado de uno mismo es, primero, un verdadero trabajo, un conjunto coherente de ocupaciones; la prácticas y pruebas a que son sometidos los guardianes bien puede considerarse como un antecedente de todo esto. Por eso,

---

[80] Véase ibíd., 525b.
[81] Véase *Leyes,* 626e.
[82] Cfr. M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* ed. cit., págs. 301-302.
[83] Véase *Prot.* 323d; citado por Foucault en ibíd., pág. 313, nota 4.
[84] Véase *Rep.* 519b-c.
[85] Véase ibíd., 518d.
[86] Ibíd., 540a.
[87] Cfr. 340b y sigs.
[88] Véase *Alc.* 111a-e.

segundo, el cuidado de sí «constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una auténtica práctica social»[89]. Así, piénsese en que la comunidad de mujeres e hijos[90], lo mismo que la ausencia de riqueza y otras disposiciones del régimen de vida de los guardianes van encaminadas justamente a hacer comunidad, a que no haya nada «particular» que estreche sus miras hacia la *pólis* toda.

En todo caso, esta experiencia y estas pruebas tienen todo que ver con la fuerza y con la muerte, que es, según venimos diciendo, la anti-*mímesis*. En primer lugar, las pruebas son lo propio de la educación de los guardianes. En la educación de los guardianes estos tienen que ser «sometidos a prueba»; donde en este pasaje (el de 413c-414a) el verbo que se emplea reiteradamente es «*basanitsô*». Es decir, tiene que probarse, tal y como hemos visto que es la función del *básanos,* si son verdaderamente dueños de sí mismos, tanto por lo que hace al *lógos* como por lo que hace a las afecciones y al coraje[91]. Las pruebas son de tres clases[92]. Pruebas de *klopé,* robo, para determinar si sus opiniones son sólidas o si pueden perderlas, sea por disuasión, por medio de las palabras, o por olvido, donde el robo tendría lugar por medio del tiempo; las pruebas de *bía,* violencia, para ver si sus opiniones resisten a la imposición; y, por último, las pruebas de *goeteía,* seducción, para comprobar si el placer o el temor les influyen. Todas ellas son pruebas *de fortaleza*. Algunas, como la primera, son especialmente relevantes, pues ponen a prueba no sólo su capacidad de resistencia, digamos, frente a lo que pertenece o tiene que ver con el cuerpo, que es lo encontramos en las dos segundas, sino también el discernimiento, que es lo hace falta para poder reconocer las sofisterías, y, aún más importante, la memoria, que, como hemos visto, constituye un recurso señalado para el dominio de uno mismo. Son pruebas en las que se trata de que el guardián pueda ganar su auto-dominio por medio de la independencia respecto de todo lo que pueda alterar o modificar su conducta y su finalidad. Pero donde, como venimos diciendo, esta finalidad no debe entenderse como sólo la de una «parte» del alma, ni como la de una «clase» social, sino como lo que corresponde al «entre» mismo de la articulación. Por tanto, también, a la finitud y fáctica condición del hombre, que es donde nos encontramos con el engarce con la muerte.

Ahora bien, si consideramos esto desde el punto de vista de la relación uno consigo mismo que es el cuidado de sí, o lo que es igual, si consideramos qué pueda significar aquí dominio, reparamos en que el todo implicado en el gobierno del alma exige que haya fuerza, exige por tanto *áskesis,* lo cual también se puede expresar en términos de necesidad y de uso. Así, Foucault examina los términos *chrésthai* y *chrésis* como el modo que adopta la

---

[89] Véase M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* ed. cit., pág. 44.
[90] Véase *Rep*. 423e-424a.
[91] Véase *Rep*. 412e-414a.
[92] Cfr. la nota 105 de la edición que manejamos *(República,* pág. 222). Las tres pruebas se describen en *Rep*. 412e-413e.

relación con el sí mismo, *heautón*. Es el modo en que nos encontramos en el *Alcibíades* (pero también en otros diálogos, como la *República)* con el símil del uso del ojo para contemplar las ideas. Cuando nos servimos de los ojos, lo mismo que cuando nos servimos de las manos[93], en general cuando hay algo así como uso, nuestros órganos son instrumentos, es decir, nosotros somos instrumentos de nosotros mismos (es otra fórmula de la paradoja del «dominio de sí»). Donde lo que significan aquí estos dos verbos, «servirse de» o «valerse de» y «servicio» o «uso» no es la de una relación de dominación, de una parte, la que se considera «excelente», sobre las otras partes, que son «inferiores», sino que, como hemos visto, es el hecho de que sea algo sólo una parte es lo que lo convierte en instrumento, porque lo primero es la armonía y que sea el todo el que constituye y detenta el régimen. Así, el verbo *chrésthai* significa valerse o utilizar algo, pero también pude significar «un comportamiento, una actitud mía»[94]. El uso significa entonces simplemente que se guarda una relación adecuada, apropiada, con eso que está en juego; sea con los dioses o con los caballos. La expresión ocuparse de uno mismo viene a significar así «no una relación instrumental determinada del alma con el resto del mundo o el cuerpo sino, sobre todo, la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que le rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo»[95].

El ocuparse de uno mismo no es nada más que una actividad, no cierta disposición del alma como sustancia, sino su propio ser o ejecución como alma y como todo articulado. Un todo que sólo puede tener lugar en la relación adecuada con lo que hay, en el corresponder a lo ente en cuyo medio se encuentra. En el caso del hombre, como un corresponder a su libertad; como la apertura de esa libertad por medio del lenguaje, que, como recuerda Foucault, es justamente eso de lo que el alma se vale inmediatamente. La *mímesis* del lenguaje será la sofística, que no es otra cosa que el uso instrumental de las palabras, también el dejarse arrastrar mismo por el lenguaje como juego y por la materialidad de las palabras (recuérdese la crítica a las etimologías del *Crátilo).* La filosofía, por su parte, será la correspondencia al lenguaje, el ser en el lenguaje como *éthos* del alma, el lenguaje por tanto como actividad, que es lo que despunta en su condición de deber y de crítica. En fin, el lenguaje como *decir verdadero*.

BIBLIOGRAFÍA

Dávila, J., *Ética de la palabra y juego de la verdad*, ed. de F. Gros y C. Lévy, *Foucault y la filosofía antigua,* Buenos Aires, Nueva Visión, págs. 163-174.
Foucault, M., *L'ordre du discours,* París, Gallimard, 1971.

[93] Cfr. M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet,* ed. cit., págs. 55-56.
[94] Ibíd., 56.
[95] Ídem.

FOUCAULT, M., *Fearless speech,* Los Ángeles, Semiotext, 2001.
— *L'hermeéutique du sujet. Cours au Collége de France. 1981-1982,* París, Gallimard/Seuil, 2001.
— *Dits et Écrits,* 2 vols., París, Quarto-Gallimard, 2001.
— *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collége de France. 1982-1983,* París, Gallimard/Seuil, 2008.
GONZÁLEZ FISAC, J., «Decir verdadero y ontología en Platón. Un análisis desde Foucault», *Lógos,* 40 (2007), págs. 215-239.
HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32),* Francfurt am Maim, Vittorio Klostermann *(GA,* 34), 1997.
PLATÓN (1900-1907 y reimpresiones posteriores), *Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instrusit Ioannes Burnet,* Oxford.
— *Diálogos,* Madrid, Gredos, varios traductores, 1981 en adelante, vols. I, II, IV, VII.
— *Gorgias,* ed. y trad. de J. Serrano y M. Días de Cerio, Madrid, CSIC, 2000.
— *La República,* trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández, Madrid, Alianza, [5]2005.
— *Fedón. Fedro,* trad. de Luis Gil, Madrid, Alianza, [8]2005.

Proyecto de una *Crítica de la conciencia*. Jacques Lacan desde la perspectiva de la filosofía trascendental*

Emma Ingala Gómez

1. LACAN Y LA FILOSOFÍA: LA CUESTIÓN DEL SUJETO

La presentación del discurso lacaniano como un entramado conceptual de directa filiación trascendental puede tal vez aparecer como paradójica si se repara en el rótulo de «antifilosofía» que el propio Lacan acuñó tardíamente para catalogar su teoría psicoanalítica. No obstante, el planteamiento trascendental, como método y como apertura y delimitación de un nuevo campo de estudio, a saber, el territorio de las condiciones de posibilidad —del conocimiento, de la experiencia, del sujeto o del objeto, del deseo, etc.—, constituye una superficie de inscripción común para todos aquellos pensadores que, después de la Modernidad, se consagraron a continuar con el proyecto de dar visibilidad al tercero excluido de los dispositivos genéticos, cuya desatención provocó la dilatación del mito de lo dado, y a las diferencias que las dicotomías, los dualismos y las identidades han mantenido silenciadas durante siglos bajo su feudo. Así, pues, lo que a primera vista puede sugerir una distancia insalvable, es susceptible de ser emparentado con un lugar común de la filosofía crítica o, más aún, su seña distintiva: ésta no deja de ser una ruptura concreta con la tradición, una puesta en suspen-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto *Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (HUM2006-04909), financiado por el MICINN y perteneciente al Plan Nacional de I + D.

so de los dogmas clásicos del pensamiento y una apuesta por un giro astronómico, una revolución copernicana en la concepción del pensamiento, el sujeto, el objeto y el ser.

Pese a que los escritos y seminarios de Lacan se hallan poblados por numerosas referencias a filósofos y por abundantes apropiaciones y reinterpretaciones de conceptos filosóficos, su relación con la filosofía no cesó nunca de ser ambigua. Ciertamente, a partir de 1972 y de su acercamiento a la matemática, concebida como el único lenguaje capaz de despojarse de todo vestigio ideológico, Lacan comenzó a utilizar la etiqueta «antifilosofía» para rotular su doctrina, pero si se examinan las razones que lo llevaron a empuñar semejante nombre, su postura no se encuentra muy alejada de la cuestión del fin de la filosofía que planeaba sobre ésta a comienzos de los años 60. El *leitmotiv* de la muerte de la filosofía, no obstante, daba cabida a múltiples acepciones, y en general implicaba no tanto un acta de defunción cuanto una exigencia crítica de metamorfosis del discurso que acabase con los presupuestos implícitos y las pretensiones de universalidad que presentaban situaciones de hecho como fundadas de derecho.

Es, pues, una serie de postulados y no la filosofía en bloque lo que Lacan pretendía denunciar y refutar. Precisamente, los filósofos que le eran contemporáneos estaban comprometidos con una tarea similar: acabar con el privilegio y la centralidad de la conciencia propios de la fenomenología, impugnar la transparencia y la autoridad de primera persona, cuestionar la identidad y la presunta libertad del individuo y esclarecer las constricciones que en realidad lo configuran como tal, inspeccionar la formación de la categoría de lo dado y declinar todo aquello que pretendiese presentarse como donación original, sospechar de los discursos que se proclamen vehículo de una verdad o un sentido originarios y últimos o que afirmen obedecer a las cosas mismas, someter a crítica la función referencial del lenguaje, etc. En resumen, el propósito de la filosofía francesa de los años 60 y, junto con ella, el de Lacan, residía en arrojar luz sobre las condiciones que hasta entonces habían permanecido veladas pero que eran las responsables de una determinada construcción de conceptos tales como objeto, sujeto, experiencia, mundo, lenguaje o conocimiento. Vincent Descombes formula este viraje de la filosofía como un paso de las descripciones a las deconstrucciones[1].

Si bien el estatuto del objeto de conocimiento había sido ya problematizado por Kant, el sujeto y su conciencia intencional, presentados por la fenomenología como criterio de verdad y como sede de toda síntesis y unificación del sentido, se reivindicaban desde Descartes como un dato primero que posibilitaría un método universal de descripción. Sin embargo, la entrada en escena de las estructuras en las ciencias humanas desplaza de manera radical al sujeto desde un rol activo en el conocimiento hasta erigirlo en mero encarnador pasivo o repetidor de sistemas simbólicos culturales o dispositivos

[1] V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978),* pág. 96.

de control. En este contexto, la incitación de Lacan para llevar a cabo un «retorno a Freud» —con un rumbo distinto al que hasta entonces habían tomado sus discípulos de la denominada *Egopsychology,* que continuaba poniendo el acento sobre el refuerzo del yo y su conciencia— reubica al sujeto en el campo de estudio a la vez que aporta herramientas nuevas con que confeccionar una teoría de la subjetividad alternativa a la fenomenología. Frente a la ilusión de la donación originaria y las prerrogativas de la conciencia, Lacan sostiene que «esas posiciones se atienen a pedir razón al *percipiens* de[l] *perceptum,* sin que a nadie se le ocurra que en esa pesquisa se salta un tiempo, el de interrogarse sobre si el *percerptum* mismo deja un sentido unívoco al *percipiens* aquí conminado a explicarlo»[2]; es decir, en lugar de partir del *percipiens* como garante de toda elaboración del *perceptum,* habría que dar un paso atrás e interrogarse asimismo acerca de la elaboración del primero.

Lacan expone el descubrimiento freudiano del inconsciente como una verdadera revolución copernicana, en la medida en que entraña un descentramiento en el seno de la propia contextura identitaria del sujeto: según la afirmación de Freud, el yo «ni siquiera es dueño y señor en su propia casa»[3], pues la introducción del inconsciente quiebra la clásica equivalencia entre el sujeto y el ego, hace de la subjetividad algo mucho más vasto que la conciencia. Lacan alega que el sujeto del inconsciente —en francés *«je»*— ocupa una posición de excentricidad con respecto al yo —en francés *«moi»*—, instancia imaginaria en la que el individuo tiende a alienarse y de la que proceden todas las ilusiones acerca de una presunta identidad substancial y estable: «El yo *(je)* es precisamente lo más desconocido por el campo del yo *(moi)»*[4]. En definitiva, nuestro ser no coincide con nuestro ego, sostiene Lacan al hilo de Freud, y éste es el sentido que encierra su máxima «el inconsciente es el discurso del otro»[5].

Pero esta revolución copernicana no se limita a permutar un centro por otro, a retirar a la conciencia sus prerrogativas para entregárselas a un inconsciente subjetivo, individual y substancial. No se trata de colocar el Sol allí donde se creía que estaba la Tierra, no se trata meramente de hacer de la conciencia un satélite girando en torno al núcleo profundo del inconsciente. Antes bien, con el descubrimiento del inconsciente se pone en tela de juicio la misma idea de que la verdad del ser humano se encuentra en algún tipo de centro fijo o esencia estable, se revocan las certezas identificatorias en que el sujeto creía poder asegurar su cimiento consciente. En este sentido, Lacan terminará por reivindicar la figura de Kepler más que la de Copérnico[6].

---

[2] J. Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», en *Écrits,* pág. 532.

[3] S. Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis,* en *Obras Completas,* tomo VI, pág. 2300.

[4] J. Lacan, *Le séminaire, livre II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,* clase del 17 de noviembre de 1954.

[5] J. Lacan, «Le séminaire sur *La Lettre volée», en Écrits,* pág. 16.

[6] J. Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore,* clase del 16 de enero de 1973.

Por otro lado, el paso del geocentrismo al heliocentrismo viene acompañado en cosmología por el dato de un movimiento añadido: la Tierra, además de orbitar en torno al Sol, gira sobre su propio eje. Siguiendo con la analogía, el punto de vista de un sujeto que gira sobre sí mismo es una perspectiva que pierde todo sistema de referencia, un puesto de observación vertiginoso que no cuenta más con un centro que asegure la constancia de su posición. El centro está vacío, pues el inconsciente se va a revelar en la doctrina de Lacan, y en contra de toda psicología de las profundidades, como un afuera lingüístico que condiciona y determina desde otro lugar.

Desde este prisma, la figura del sujeto deviene acéfala[7] o dislocada, y el psicoanálisis como suministrador de una nueva propuesta sobre la subjetividad se convierte en un interlocutor relevante para las inquietudes de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX. El juego soberano y unificado de la conciencia que está cierta de su identidad es rechazado como elemento explicativo para mostrarse como una construcción ideológica que preside las creencias del sentido común. Así, pues, del mismo modo que el objeto de conocimiento dejó de reducirse a la cosa en sí por intermedio de Kant y el número tres de las condiciones de posibilidad, el pensamiento deja de reducirse a la conciencia por una nueva intervención de la esfera trascendental[8].

En Lacan convergen dos vectores cruciales para la época, el psicoanálisis y la lingüística estructural, cuyas avenencias sentarán las bases de la nueva concepción del sujeto. Este hermanamiento es el que explica la sentencia tan repetida por Lacan: «el inconsciente está estructurado como un lenguaje». Si el yo es despojado de sus privilegios tradicionales y de su índole constituyente es justamente a causa del hallazgo de una dimensión autónoma que hasta entonces había sido supeditada a las categorías de objeto o de sujeto: la dimensión del lenguaje. La lingüística estructural no perfila tanto la ciencia del hombre considerado como sujeto hablante cuanto la ciencia de los hechos del lenguaje y de sus condiciones de posibilidad. Así, en lugar de concebir el discurso como la manifestación de un sujeto que piensa, conoce y expresa lingüísticamente sus experiencias y reflexiones, o como la transmisión de un contenido objetivo preexistente, éste se recubre de una autosuficiencia que hace que se baste a sí mismo para explicar los engranajes de la significación. El origen del sentido no puede situarse ya allí donde creía encontrarlo el fenomenólogo, es decir, en el autor de los enunciados, en el individuo que cree estar expresándose por medio de ellos; antes bien, es preci-

[7] «Si existe una imagen que podría representarnos la noción freudiana del inconsciente ella es, sin duda, la de un sujeto acéfalo, un sujeto que ya no tiene ego, que desborda al ego, que está descentrado con relación al ego, que no es del ego», en J. Lacan, *Le séminaire, livre II,* clase del 16 de marzo de 1955.

[8] Bien es cierto que el propio Kant dejó cuando menos abierto el interrogante acerca de la identidad subjetiva: «Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado», en I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 346-B 404.

so ir a buscar la génesis del sentido en el lenguaje mismo. De esta forma, el sujeto abandona la condición de creador de su propio discurso para dar cabida a una serie de condiciones lingüísticas no conscientes que lo constituyen a él y a su mundo. El lenguaje, pues, como indica Lacan tomando prestado un lema de Stalin, no es superestructura.

A partir de estas coordenadas, el inconsciente deja de ser lo que se oculta en las entrañas o las profundidades del yo para convertirse en lo que *desde afuera* —como el lenguaje— incide en el sujeto, es decir, el inconsciente es el efecto de la circulación del significante sobre el sujeto, y ese efecto es lo que hace posible toda experiencia: la «exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma del inconsciente»[9]. Así, Lacan interpretará el inconsciente menos como la sede de los instintos y más como el lugar de la palabra por excelencia, menos como lo que subyace a la conciencia y más como lo que rebasa al individuo y a la vez lo hace posible; de ahí que rechace el epígrafe de «psicología de las profundidades». En el artículo que encabeza sus *Escritos,* «El seminario sobre *La carta robada»,* Lacan emplea el cuento de Edgar Allan Poe como ilustración de la determinación que el sujeto recibe de la cadena significante, y no sitúa el inconsciente de los personajes del relato en escondites oscuros de su intimidad, sino en la superficie misma de las cosas, en concreto en la carta que circula y que los define en sus actos según cómo se relacionen con ella[10].

La reivindicación del inconsciente, no obstante, no distancia a Lacan de Kant tanto como pudiera parecer a primera vista; antes bien, lo que Lacan pretende es ampliar los márgenes de la razón para dar cabida a todo aquello que la filosofía había condenado al ostracismo por no encajar en los cánones del buen sentido y la racionalidad, para comprender todo aquello que fue tachado de irracional. Lévi-Strauss reconocía que el estructuralismo era «una suerte de súper-racionalismo»[11], y con Lacan la noción de razón se transforma para pensar las condiciones de la construcción de la subjetividad y exhibir su juego silencioso, abriendo así nuevos espacios de visibilidad.

El racionalismo estructuralista de Lacan se caracteriza por establecer una equivalencia que se refleja ya en el encabezamiento de uno de sus artículos más emblemáticos: «La instancia de la letra en el inconsciente» (1957) tiene como subtítulo la apostilla «o la razón desde Freud». Como una declaración de intenciones, Lacan localiza en el inconsciente la nueva sede de lo racional, entendido esto como lo que legisla —legisla el conocimiento, la ordenación del mundo, la identidad del sujeto, pero también su acción y su moral—. Y lo que legisla tiene forma lingüística porque «el inconsciente está estructurado como un lenguaje». Las leyes del lenguaje cesan de ser simple-

---

[9] J. Lacan, «Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956», en *Écrits,* pág. 469.

[10] «El inconsciente es que el hombre esté habitado por el significante», en J. Lacan, «Le Séminaire sur *La Lettre volée»,* en *Écrits,* pág. 35. Cfr. también *Le séminaire, livre II,* clase del 26 de abril de 1955: «para cada uno, la carta [*lettre*] es su inconsciente».

[11] C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques,* pág. 50.

mente la condición de toda función significante en la cadena discursiva y amplían su rango de acción: se muestran como la condición de todo pensamiento posible, empezando por lo más constituyente, a saber, el inconsciente. Es preciso indicar, como ya lo hiciera Lacan en los años 70 —probablemente motivado por la necesidad de aclarar malentendidos—, una jerarquía lógica y cronológica entre lenguaje e inconsciente: «me veo forzado a marcar bien [...] que no es lo mismo decir que «el inconsciente es la condición del lenguaje» que decir que «el lenguaje es la condición del inconsciente». Lo que yo digo es que el lenguaje es la condición del inconsciente»[12].

Si la lengua se vuelve autónoma, es justamente por la índole constituyente que para ella tiene la diferencia. En la lengua, sostiene Saussure, no hay más que diferencias: «ya se considere el significado o el significante, la lengua no implica ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino sólo diferencias conceptuales y diferencias fónicas nacidas de ese sistema»[13]. El carácter diferencial de los signos, y no la referencia a un mundo objetivo o la experiencia vivida por un sujeto, es lo que determina su valor significativo. Lacan se servirá de este patrón lingüístico para definir un inconsciente que no es tanto conflictual —la sede del conflicto entre diversos instintos— cuanto diferencial; son las relaciones diferenciales las que determinan al sujeto en sus acciones y elecciones. Mientras que el modelo conflictual del inconsciente estaría más próximo a la filosofía hegeliana y a la intervención de la contradicción[14] —y, por ende, reenviaría a la lógica de la identidad, pues dos términos no se relacionan contradictoriamente sino cuando son llevados a una medida común—, el modelo diferencial permitiría aprehender la diferencia sin someterla ni a la contradicción ni a la identidad.

2. ONTOLOGÍA LACANIANA Y FILOSOFÍA TRASCENDENTAL: SIMBÓLICO, IMAGINARIO, REAL

La filosofía francesa a partir de los años 60 suele situarse en el linaje de los maestros de la sospecha. Ciertamente, toda la labor de deconstrucción y de denuncia de las ideologías se inspira en Marx, Nietzsche y Freud, pero una inspección de los útiles conceptuales que filósofos como Derrida, Deleuze o Foucault esgrimen en sus discursos permite detectar otro horizonte de afiliación común: el criticismo kantiano. La filosofía de Kant y, en concreto, la idea del reparto entre lo empírico y lo trascendental ha sido una

[12] J. Lacan, *Le séminaire, livre XVII: l'envers de la psychanalyse,* clase del 14 de enero de 1970. Ciertamente, en esta época el pensamiento de Lacan ha experimentado un viraje importante, pero para la cuestión que nos ocupa, la contingencia temporal carece de relevancia.

[13] F. Saussure, *Cours de linguistique générale,* pág. 166.

[14] «El inconsciente es por naturaleza diferencial e iterativo, serial, problemático y cuestionante [...]. Freud estaba por completo del lado de un postkantismo hegeliano, es decir, de un inconsciente de oposición», en G. Deleuze, *Différence et répétition,* pág. 143.

constante en las tentativas de destapar los transvases espurios entre uno y otro dominio —es decir, la elevación a cuestión de derecho de un mero estado de cosas de hecho— y en las indagaciones acerca de cómo se confeccionan las condiciones de posibilidad.

Sin embargo, el proyecto filosófico del postestructuralismo no se agota en el abordaje de las condiciones que tornan posible una determinada estructuración del mundo, sino que aspira a explorar cuáles serían las condiciones del advenimiento de algo nuevo, y en esta aspiración la esfera trascendental kantiana se revela insuficiente y teñida aún por la lógica de la identidad, ya que maneja las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento como elementos preestablecidos, fijos e informadores de todo objeto susceptible de conocimiento.

Con el fin de radicalizar las consecuencias de la metafísica kantiana y de elevar la crítica por encima de lo que en Kant permaneció sin cuestionar, la noción de trascendental es reinventada bajo el sello de la filosofía francesa contemporánea. La relevancia de preservar este concepto radica en que envuelve un arma muy poderosa para combatir los clásicos dualismos entre sujeto y objeto, o entre esencia y apariencia, y mantener siempre presente la trama de su construcción. Las dicotomías abren paso así a un tercer orden constituyente y trascendental, un orden que para hacer hueco a lo nuevo sin reducirlo a la identidad no consistirá más en un catálogo predeterminado de condiciones rígidas, sino precisamente en la propia diferencia: «la diferencia no es lo dado mismo, sino aquello por lo que lo dado es dado»[15]. Ya en la lingüística estructural, la diferencia se revelaba como el único agente del sentido de los signos, cuya identidad es puramente diferencial —un signo no significa sino por relación a los demás signos del sistema y a las diferencias que lo separan de ellos.

El nuevo territorio trascendental pone así de manifiesto que las relaciones preceden y determinan a las substancias, que las diferencias preceden y determinan a los términos. Sin embargo, si Kant fue pionero en disolver los binomios al introducir el número tres de lo trascendental, el reproche que la filosofía francesa le hará es que pronto ubicó el dominio de las condiciones del lado del sujeto. Por ello, la expresión «campo trascendental sin sujeto», acuñada por Sartre en *La trascendencia del ego,* prenderá con fuerza en el pensamiento francés. El campo trascendental habría de ser precisamente sin sujeto porque sería la condición de su emergencia, y no a la inversa. La polaridad entre objeto y sujeto sería de esta forma superada en dirección a dicho campo trascendental.

El pensamiento de Lacan se despliega por completo en esta dirección: «para nosotros, el sujeto tiene que surgir del dato de los significantes que lo recubren en un Otro que es su lugar trascendental»[16]; y este Otro trascendental es, precisamente, el orden simbólico del lenguaje. Aunque Lacan no

---

[15] G. Deleuze, *Différence et répétition,* pág. 292.

[16] J. Lacan, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», en *Écrits,* págs. 655-656.

califique de modo explícito su doctrina de los tres órdenes como trascendental, sí proporciona una serie de afirmaciones y conceptualizaciones que permiten asociarla al proyecto kantiano.

El esquema tripartito de lo real, lo simbólico y lo imaginario es enunciado en 1953[17] durante una conferencia bautizada con estos tres nombres, y termina por representarse en las enseñanzas de Lacan mediante un nudo que mantendría la terna indisolublemente ligada e interdependiente[18]. Lacan señala la pertenencia de los tres registros a la «dimensión del ser», y los inviste con el estatuto de verdaderas vértebras de la realidad humana, en la medida en que se trata de «categorías elementales sin las cuales nada podemos distinguir en nuestra experiencia»[19] —experiencia que en principio es la analítica, pero que conforme avance la profundización en la estructura trinitaria se extenderá a la experiencia en general—. Son, como sugiere en sus *Escritos,* una especie de vademécum extraído de la particular lectura y descodificación que realiza de la obra de Freud; se trata de «recursos que están más allá de la experiencia inmediata, y que en modo alguno pueden ser captados de manera sensible [...]. Como en física, no es el color lo que retenemos, en su carácter sentido y diferenciado por la experiencia directa, es algo que está detrás, y que lo condiciona»[20]. Al hilo de esta aseveración, no resulta pues forzado decir que lo real, lo simbólico y lo imaginario son condiciones trascendentales que están más allá de la experiencia pero que se aplican a ésta y la hacen posible, son no tanto verdades empíricas cuanto el lugar donde se forjan tales verdades[21]. Pero la índole trascendental se vinculará pronto de manera preeminente a la esfera de lo simbólico, que Lacan calificará sin ambages de «ley *a priori*»[22].

Cada una de estas tres categorías se define por engendrar un tipo particular de relaciones, por contener las distintas disposiciones bajo las cuales los sujetos se relacionan con los objetos del mundo y entre sí. Cronológicamente, Lacan comienza por exponer la teoría de lo imaginario, si bien lo simbólico ocupará después el lugar preeminente hasta que el interés por el «más allá de la experiencia ordinaria» provoque un giro hacia lo real.

Las relaciones imaginarias se gestan en lo que Lacan denomina el estadio del espejo, un proceso de identificación o de asunción de una imagen en virtud del cual se forma el yo *(moi),* y que no constituye meramente una etapa en el desarrollo de la personalidad, sino el mecanismo insoslayable por el cual

---

[17] J. Lacan, «Le symbolique, l'imaginaire et le réel», en *Des Noms-du-Père*.

[18] Se trata del nudo borromeo. Cfr. J. Lacan, *Le séminaire, livre XXIII: Le sinthome*. Es en realidad en 1972 cuando Lacan expone por vez primera su concepción de los nudos borromeos, en su seminario inédito *Ou pire...,* y será entre 1974 y 1975, en su seminario titulado precisamente *R.S.I.* —también inédito de momento—, donde ésta ocupe el lugar protagónico.

[19] J. Lacan, *Le séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud,* clase del 30 de junio de 1954.

[20] J. Lacan, *Le séminaire, livre III: Les psychoses,* clase del 16 de noviembre de 1955.

[21] Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 146-B 185: «Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia.»

[22] J. Lacan, *Le séminaire, livre III,* clase del 8 de febrero de 1956.

se forja y sostiene la identidad subjetiva. Al nacer, el bebé tiene un dominio insuficiente, dependiente y parcial de sus funciones motoras, se encuentra en un estado de vulnerabilidad e incoordinación motriz. Sin embargo, entre los seis y los dieciocho meses de edad se produce un fenómeno por el cual el niño reacciona con alborozo al contemplar su imagen en el espejo: hasta ese momento no percibía o experimentaba su cuerpo más que como una serie de sensaciones fragmentadas, pero el retrato especular le devuelve un reflejo dotado de completitud. La identificación homeomórfica, bien con la imagen del espejo, bien con sus semejantes, constituye la matriz de la formación del yo, que se configura, por consiguiente, a partir de una imagen externa[23].

El registro de lo imaginario, por ende, se teje a través de la identificación con determinadas imágenes y se caracteriza por el predominio de la relación de identidad o semejanza[24]. Las relaciones imaginarias presuponen la existencia de una entidad previa —ya sea la identidad propia, ya sean los objetos del mundo externo y los otros sujetos— que es susceptible de reproducirse o duplicarse en el plano del pensamiento. Desde el punto de vista intrasubjetivo, imaginaria es la relación narcisista del sujeto con su yo —semejante en el espejo—; desde la perspectiva intersubjetiva, es imaginaria la relación dual basada en la imagen de un semejante, una suerte de segundo narcisismo que opera por identificación con el otro. La formación del yo es, pues, presentada como una *alienación fundamental* donde la identidad se adivina ya atravesada por la diferencia, dado que el individuo sólo ve su forma realizada o total, el espejismo de sí mismo, fuera de sí.

En consecuencia, el conocimiento de sí se revela como un *desconocimiento (méconnaissance)* en lo que concierne a la verdad del propio ser, en la medida en que este conocimiento siempre se encuentra mediado por el sistema imaginario de las sucesivas identificaciones. El desconocimiento es la función primera asumida por el yo *(moi),* entendido como «lo que el sujeto esencialmente desconoce de su imagen estructurante»[25]. Esta función actúa no obstante en el nivel inconsciente, de modo que la apariencia ilusoria e imaginaria del yo se presenta a la conciencia como algo real. O, con mayor precisión, lo que el sujeto del inconsciente *(je)* conoce acerca de su propio ser es negado o des-conocido al ingresar en lo consciente *(moi).* El yo se aferra a los atributos de unidad, totalidad e integración, atributos que en realidad proceden del espejismo inducido por la imagen replicante. Lo imaginario es, por tanto, el registro de la impostura, de las apariencias, del engaño *(méprise)* o del señuelo *(leurre)* de la identificación. «Lo que corresponde al yo es eso que a veces denomino la suma de los prejuicios que comporta todo saber y que cada uno de nosotros, individualmente, arrastra»[26].

---

[23] J. Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», en *Écrits,* págs. 93-100.

[24] «Toda la referencia imaginaria del ser humano está centrada en la imagen del semejante», en J. Lacan, *Le séminaire, livre II,* clase del 9 de febrero de 1955.

[25] J. Lacan, *Le séminaire, livre I,* clase del 7 de julio de 1954.

[26] J. Lacan, *Le Séminaire, livre II,* clase del 8 de diciembre de 1954.

La ficción urdida por el registro de lo imaginario suscita la creencia de que el pensamiento —y el lenguaje como su fiel e inocuo vehículo expresivo— es un reflejo más o menos exacto del orden del mundo, de que existe una suerte de coalescencia natural entre el concepto o el significante y la referencia o el significado respectivamente. Los mismos factores que se injertan en el yo *(moi)* imaginario, a saber, la semejanza, la identidad y el homeomorfismo, determinan también la aprehensión de la realidad que ese yo efectúa, y siembran la ilusión de que cada significante es susceptible de ser tomado aisladamente en su relación biunívoca con un significado concreto, esto es, con independencia del resto de la cadena significante. Como describe Alain Juranville, «lo imaginario es en cierto modo el significante tomado aisladamente, presencia ilusoria del objeto absoluto que él evoca, que uno cree que él es»[27] por remisión o representación directa. No obstante, cabría decir que se trata en cierto modo de una ficción necesaria que abrigaría nuestro cotidiano, una fantasía que a pesar de su falsedad proporcionaría a nuestra experiencia unas coordenadas con que orientarse, una identidad con que hacer frente a un universo fragmentado que de otra forma resultaría inhabitable: «lo imaginario es sin duda guía de vida para todo el campo animal»[28].

Ahora bien, el sujeto al que le está vedado el conocimiento de sí mismo, el sujeto que tiene una aprehensión cognoscitiva del mundo mediada por un filtro que le permite vérselas con fenómenos pero no con las cosas en sí, el sujeto que no obstante su interés por la verdad se ve a menudo ofuscado en sus reflexiones por una inevitable ilusión, por un uso trascendente de los conceptos que excede las posibilidades de éstos; tal es un sujeto de sobra conocido en la filosofía: el sujeto kantiano. Y si Kant emprendió una *Crítica de la razón pura* para poner cotas a esta ilusión trascendental, Lacan lleva a cabo una *Crítica de la conciencia* que pone de manifiesto el carácter ideológico de las certezas imaginarias[29].

Lo imaginario y el baremo de la identidad se alzan, de esta manera, como la condición de la percepción convencional y de las creencias del sentido común, pero también como aquello que debe ser sometido a crítica para poder revelar los verdaderos mecanismos condicionantes que determinan al sujeto. Si bien lo imaginario es un elemento genético del yo, el sujeto *(je)* no se reduce a este yo *(moi).* La identidad que el individuo cree encontrar en la imagen a la que se asimila no es en realidad más que el producto de una diferencia previa que no obstante ha sido relegada al olvido por la función de desconocimiento. En el seminario de 1962-1963, *La angustia*[30], Lacan insiste en la importancia de un gesto frecuente del niño frente al espejo: se vuelve hacia el adulto que lo sostiene para recibir la con-

---

[27] A. Juranville, *Lacan y la filosofía,* pág. 70.
[28] J. Lacan, *Le séminaire, livre III,* clase del 16 de noviembre de 1955.
[29] J. C. Milner, «Lacan et la science moderne», en VV.AA., *Lacan avec les philosophes.*
[30] J. Lacan, *Le séminaire, livre X: l'angoisse,* clase del 28 de noviembre de 1962.

firmación de su identificación con la imagen. Es, pues, un tercero el que gestiona lo que a primera vista era un puro juego dual, es la relación diferencial con ese otro que no es el individuo la que determina la posición que dicho individuo vendrá a ocupar en el mundo.

Detrás de lo imaginario se halla el terreno de lo simbólico, y el tránsito del uno al otro deviene posible gracias a la crítica. Frente al primado de la identidad propio de lo imaginario, lo simbólico se define por la diferencia, es el orden del lenguaje y de la estructura, y la motivación del programa lacaniano consiste en restituirle su «dignidad ontológica»[31]. La estructura es definida por Lacan como lo que ordena «los efectos que la combinatoria pura y simple del significante determina en la realidad donde se produce»[32]. Es decir, el lenguaje asciende al rango de trascendental por cuanto las relaciones diferenciales entre significantes son las que hacen posible que haya un mundo: «Antes de la palabra, nada es ni no es. Sin duda, todo está siempre allí, pero sólo con la palabra hay cosas que son —que son verdaderas o falsas, es decir que son— y cosas que no son. Sólo con la dimensión de la palabra se cava el surco de la verdad en lo real»[33].

Lacan define el significante por «no significar nada, gracias a lo cual es capaz de dar en cualquier momento significaciones diversas»[34]. La significación es, pues, el resultado de la composición de elementos en sí mismos no significantes; el sentido emerge y es creado a partir del sinsentido. Esta concepción antiesencialista que otorga a las relaciones diferenciales una potestad genética desafía el contenido de la noción tradicional de relación —establecida siempre entre dos sustancias previas—, categoría que Aristóteles catalogaba como la más débil[35]. El lenguaje, la estructura o lo simbólico, sinónimos desde el prisma lacaniano, abandonan así el estatuto de reproducciones más o menos fieles de un real primigenio y se erigen en cincel productor del universo humano a través de la diferencia, la selección y la combinación de signos.

El orden simbólico revela que los lugares, las relaciones y las diferencias priman sobre la identidad de los términos que los ocupan o entre los que se establecen. En este sentido, Gilles Deleuze caracterizó la concepción estructural como una «topología trascendental»[36]. Las palabras de Lacan recuerdan, ciertamente, a las tesis kantianas sobre la experiencia posible: lo simbólico es «lo que está más allá de toda comprensión, en cuyo seno toda comprensión se inserta»[37]. Sin embargo, si bien lo simbólico se erige en ley *a priori,* no

---

[31] J. Lacan, «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», en *Écrits,* pág. 513.

[32] J. Lacan, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», en *Écrits,* pág. 649.

[33] J. Lacan, *Le séminaire, livre I,* clase del 9 de junio de 1954.

[34] J. Lacan, *Le séminaire, livre III,* clase del 11 de abril de 1956.

[35] La relación es, «de todas las categorías, la que tiene naturaleza y entidad en mucho menor grado», en Aristóteles, *Metafísica,* 1088a 22-24.

[36] G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974),* pág. 228.

[37] J. Lacan, *Le séminaire, livre III,* clase del 16 de noviembre de 1955.

impone una estructura única o fija ni detalla una lista de categorías que valdrían para una experiencia en general, sino que prescribe tan sólo el esquema estructural, es decir, la intervención de una cadena significante cualquiera cuyos elementos son puras diferencias.

Al sujeto le es imposible salir del orden simbólico. Pero, según Lacan, no es sólo que el ser humano no pueda aprehender su mundo si no es en el interior de una zona de nominación, otorgando con el verbo a los objetos circundantes una cierta consistencia más allá del *hic et nunc;* y no es sólo que el ser revele su verdad en la palabra, sino que se *realiza* en ella. La palabra hace surgir la cosa misma, sostiene Lacan, y ésta se reduce a su concepto[38]. Invirtiendo el orden clásico, el psicoanalista francés afirma que es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas, que el hombre habla porque el símbolo lo ha hecho hombre[39]. El lema bíblico *In principio erat verbum*[40] es rescatado en varias ocasiones durante su seminario para rechazar la idea de que lo puesto en palabras por el sujeto responde a una elaboración distorsionada o degradada de una vivencia irreductible, para dar cuenta de que el significado no son las cosas en bruto sino el producto del lenguaje.

La ilusión trascendental de lo imaginario, no obstante, induce a creer que lo simbólico brota de una supuesta realidad previa como —aparentemente— las estrellas giran alrededor de la Tierra. Sin embargo, la detección del inconsciente no como lo que se oculta en las entrañas del yo sino como lo que desde su afuera lo condiciona y determina permite descubrir la eficacia del símbolo en el universo humano e invertir la creencia habitual. «La relación fundamental del hombre con ese orden simbólico es precisamente aquella que funda el orden simbólico mismo: la relación del no-ser con el ser [...]. El final del proceso simbólico es que el no-ser llegue a ser, que sea porque ha hablado»[41].

El orden simbólico como esfera de lo propiamente trascendental y de la génesis del ser no se sitúa para Lacan, en sintonía con el pensamiento de su época, en el reservorio de un sujeto trascendental, sino en un lenguaje asubjetivo[42] —despojado de cualquier viso de conciencia con forma de ego— al que todo sujeto estaría ineludiblemente sometido o sujetado *(assujetti).* Cabría tomar prestada la expresión con que Paul Ricoeur se refirió a la antropología de Lévi-Strauss para rotular el pensamiento de Lacan:

---

[38] «El símbolo emerge y se vuelve más importante que el objeto [...]. La palabra [...] es la cosa misma. No es simplemente una sombra, un soplo, una ilusión virtual de la cosa; es la cosa misma», en J. Lacan, *Le séminaire, livre I,* clase del 12 de mayo de 1954.

[39] Véase J. Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», en *Écrits,* pág. 276.

[40] J. Lacan, *Le séminaire, livre II,* clase del 15 de junio de 1955.

[41] J. Lacan, *Le séminaire, livre II,* clase del 22 de junio de 1955.

[42] En su crítica de la conciencia, Lacan también lleva a cabo una deducción trascendental de las leyes del orden simbólico, las leyes por las cuales se forma el sentido por medio de combinaciones significantes, a saber: la metáfora (eje de la selección y la sustitución) y la metonimia (eje de la combinación y la contigüidad), herederas de la condensación y el desplazamiento freudianos y de la lingüística estructural de Saussure y Jakobson.

se trataría de un «kantismo sin sujeto trascendental»[43], de una filosofía trascendental sin sujeto. Podría parecer paradójica esta atribución si se tiene en cuenta que el discurso de Lacan giró mayoritariamente en torno a la cuestión de la subjetividad; sin embargo, como indicamos más arriba, ésta no constituye un punto de partida o una cláusula inicial del estudio, sino todo lo contrario: el objetivo es analizar las condiciones de la emergencia del sujeto, que no es más que efecto, efecto del lenguaje. El hombre habla, pero porque el símbolo lo ha hecho hombre, es decir: lo simbólico es el verdadero fundamento de la subjetividad, no a la inversa, por mucho que la inevitable ilusión imaginaria haga que el sujeto se tome por el genuino fundamento y se crea a solas ante el objeto, arrojando al olvido el tercer orden. La primacía del signo sobre el ser —tanto objetivo como subjetivo— invocada por Lacan exigiría que en la sentencia kantiana se sustituyese el sujeto por el lenguaje: «somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*»[44].

Así, pues, la convocación de un tercer orden, el orden simbólico, problematiza las concepciones tradicionales acerca del sujeto y del objeto. En la metafísica kantiana, la esfera de las condiciones *a priori* injertada entre el pensar y el ser hacía que este último se escindiese irrevocablemente en dos: por un lado, el ser en sí mismo, con independencia de esas condiciones —el noúmeno— y, por otro, el ser tal como se ofrece al pensamiento a través del filtro de las condiciones —el fenómeno—. En Lacan, es en primer lugar el sujeto quien queda escindido entre el *moi* y el *je,* entre el yo imaginario con su ideología de la identidad y el sujeto del inconsciente simbólico que se resuelve en una combinatoria de diferencias.

No obstante, el reino de los objetos sufrirá una parcelación semejante a la señalada por Kant: si bien la realidad sería el resultado empírico de la aplicación del *a priori* lingüístico, Lacan advierte que la operación simbólica no es exacta y siempre deja un resto que le es imposible asir: es lo que quedará designado como *lo real*. En el momento en que el lenguaje se constituye y constituye la realidad, crea también su afuera real. Realidad y real, pues, se oponen en el pensamiento de Lacan[45].

Por ende, más allá de las estructuras simbólicas se extiende un real inefable definido por Lacan no como lo posible —la realidad— sino como «lo imposible»[46]. Imposible porque si lo simbólico es el asesinato originario de la cosa, el ser humano no tendrá más acceso a su mundo que un acceso simbólico; no cabe ir a buscar en lo real más de lo que el símbolo ha puesto en

---

[43] P. Ricoeur, «Structure et herméneutique», en *Esprit,* págs. 596-628.

[44] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 125.

[45] Es preciso señalar que en un primer momento Lacan utiliza confusamente las dos acepciones bajo el nombre de «lo real», pero sobre todo a partir del seminario de 1964 comenzará a deslindarlas con más precisión.

[46] J. Lacan, *Le séminaire, livre XII: Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse,* clase del 16 de junio de 1965.

él, pues el «real primitivo es literalmente inefable»[47]. Pero imposible, también, porque por mucho que lo simbólico estructure la realidad, jamás dará con un sentido unívoco, último o definitivo, pues de tiempo en tiempo aparecerá algo no susceptible de adecuarse o expresarse en las cadenas significantes, algo a lo que no le conviene ningún signo aunque no pueda sino expresarse en signos —lo imposible, lo innombrable, lo indecible—. Lo real irrumpiría como el fracaso de toda relación simbólica o imaginaria, como la *hiancia (béance)* que da al traste con un pretendido principio de continuidad, como el lugar de una no-relación, de una relación imposible con un afuera que no se aprehende sino transformándolo en otra cosa. Por otra parte, si bien no es posible, tampoco sería deseable que lo simbólico lograra reducir ese agujero que introduce simultáneamente con la instauración de la estructura, dado que se disolvería junto con él toda capacidad crítica: «Pues lo real no espera, y concretamente no al sujeto, puesto que no espera nada de la palabra. Pero está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el que puede oírse todo, y listo a sumergir con sus esquirlas lo que el "principio de realidad" construye en él bajo el nombre de mundo exterior»[48].

Aunque lo simbólico define y delimita el universo humano, no se pone en movimiento más que cuando entra en contacto con un real que lo fuerza a crear signos para otorgarle un rostro, una explicación o un sentido. Lo real violenta al pensamiento en tanto que instancia desestabilizadora que recuerda el carácter fabricado de la realidad, constriñe al sujeto a pensar, y ciertamente no se forjan palabras más que para una realidad extraña que demanda algún tipo de ordenación:

> Lejos de que se pueda decir como un axioma —y es el error asombroso de toda la deducción abstracta de lo trascendental—, lejos de que se pueda decir que todo lo real es posible, no es sino a partir de lo no-posible que lo real toma sitio. Lo que el sujeto busca es ese real en tanto que justamente no posible, es la excepción, y ese real existe, por supuesto. Lo que cabe decir es que no hay precisamente más que no-posible en el origen de toda enunciación[49].

En suma, el ser estaría para Lacan en la intersección de los tres registros, el ser concebido como condición y no como esencia, es decir, como aquello por

---

[47] J. Lacan, *Le séminaire, livre I,* clase del 24 de febrero de 1954. Véase «Le Séminaire sur *La Lettre volée*», en *Écrits,* pág. 43: «Pero no pretendemos, con nuestras $\alpha, \beta, \gamma, \varsigma$, extraer de lo real más de lo que hemos supuesto en su dato, es decir en este caso nada, sino únicamente demostrar que le aportan una sintaxis». Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* B XVIII: «sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas».

[48] J. Lacan, «Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud», en *Écrits,* pág. 388. Cfr. también J. Lacan, *Le séminaire, livre II,* clase del 16 de marzo de 1955: «Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia».

[49] J. Lacan, *Le séminaire, livre IX: l'identification,* clase del 7 de marzo de 1962.

lo que lo dado es dado. La ontología lacaniana consistiría, pues, en la crítica y denuncia del carácter secundario e ideológico de las fijaciones imaginarias con respecto a las leyes simbólicas de la estructura, en el rastreo de tales leyes y en el respeto por un real capaz de impedir que los postulados del sentido común se instalen de nuevo en las relaciones del sujeto consigo mismo y con su mundo. Sin embargo, Lacan no hizo más que señalar el camino, no confeccionó sino una propedéutica que, como la de Kant, invitaba a una continuación:

> Tampoco se trata de que yo haga aquí la metafísica del descubrimiento freudiano, de que saque las consecuencias que entraña en lo tocante a lo que podemos llamar, en el sentido más amplio, el ser. Mi intención no es esa. No sería inútil, pero creo que podemos dejar eso a otros, y que *lo que aquí hacemos indicará la forma de acceso*[50].

No obstante, el programa lacaniano presenta diferencias notables con la filosofía de Kant, diferencias que hemos ido indicando pero que tal vez convenga agrupar. En primer lugar, Lacan toma en consideración fenómenos que para Kant habían quedado fuera del estudio de la razón pura, a saber: las creaciones del inconsciente —sueños, lapsus, síntomas, etc.—. Por otra parte, las condiciones de posibilidad abandonan la sede del sujeto trascendental y se mudan a un campo trascendental sin sujeto. El sujeto trascendental kantiano encuentra la razón universal en *su* razón, mientras que para Lacan el lugar trascendental no se sitúa en el Yo sino en el Otro que es el lenguaje. El sujeto no es más el principio de la función trascendental, sino su efecto. En tercer lugar, Lacan menciona en diversas ocasiones la necesidad de rehacer la estética trascendental[51], si bien es una tarea a la que no se consagra en ningún momento. La razón que lo impulsa a demandar esta reformulación es que el espacio pasa a ocupar un lugar privilegiado frente al tiempo, que cesa de ser la única forma pura de la sensibilidad del sentido interno; el estructuralismo introduce entonces una topología, una disposición espacial, allí donde Kant sólo detectaba cronología. El sujeto se constituye en una trama topológica de relaciones diferenciales, donde la posición que ocupa es lo que va a determinarlo en su ser; y de este modo, la presunta intimidad de su inconsciente acontece en verdad como una exterioridad radical, la exterioridad posicional y proposicional del lenguaje[52]. Una cuarta diferencia atañería a la posibilidad de pensar y de conocer los acontecimientos que caen del otro lado de la frontera de la experiencia: para Kant es posible pensar, pero no conocer, los noúmenos; para La-

---

[50] J. Lacan, *Le séminaire, livre III,* clase del 11 de enero de 1956 (la cursiva es nuestra). Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* B 25-26.

[51] J. Lacan, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», en *Écrits,* pág. 649: «Pretendemos que la estética trascendental tiene que rehacerse para el tiempo en que la lingüística ha introducido en la ciencia su estatuto innegable: con la estructura definida por la articulación significante como tal».

[52] «El estructuralismo introduce en toda "ciencia humana" [...] un modo muy especial de sujeto, para el cual no encontramos indicio más que topológico». J. Lacan, «La science et la vérité», en *Écrits,* pág. 861.

can todo pensamiento sigue unas condiciones mínimas establecidas por el orden simbólico, de modo que lo real es lo imposible, imposible no sólo de conocer sino también siquiera de pensar —a menos que se lo piense bajo una forma simbólica, lo cual hace que ya no se *lo* piense *a él*—. Ahora bien, si en Kant la cosa en sí no es experimentable porque jamás tenemos una intuición de ella, para Lacan lo real es una experiencia límite, algo así como una intuición sin concepto a la que *de iure* no puede corresponderle concepto alguno; se trataría de una experiencia ciega, insondable, o una no-experiencia en la medida en que no cabe organizarla ni subsumirla bajo ninguna categoría, ya que se hurta a toda síntesis[53]. Así, pues, si el noúmeno era definido por Kant como un concepto sin intuición —*ens rationis*—, lo que está más allá de la experiencia ordinaria sería más bien para Lacan una intuición sin concepto, una «nada» que no queda recogida en la tabla de Kant[54]. En quinto lugar, la doctrina de las facultades también difiere de un autor a otro: las condiciones que perfilan lo pensable en Kant se sitúan en el entendimiento, mientras que Lacan deduce las leyes mínimas del pensamiento de la estructura lingüística del inconsciente. Y esas condiciones no son más el juego de las formas *a priori* de la sensibilidad y de los conceptos del entendimiento, sino la propia estructura del lenguaje. Por último, y tomando prestadas las palabras de Bertrand Ogilvie, «esta reanudación de una problemática trascendental no versa sobre la posibilidad del conocimiento, sino sobre la posición del sujeto en relación a ese conocimiento que, por otra parte, se elabora arreglándoselas sin él»[55].

3. DE LOS TRES REGISTROS A LA ACCIÓN: EL SEMINARIO SOBRE *LA CARTA ROBADA*

> Hemos pensado ilustrar para ustedes hoy la verdad que se desprende del momento del pensamiento freudiano que estudiamos, a saber, que es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles en una historia la determinación principal que el sujeto recibe del recorrido de un significante.
>
> Jacques Lacan, «El seminario sobre *La carta robada*»[56]

Las tres dimensiones del ser se rigen por tres tipos distintos de relaciones que orientan tres formas de acción —relaciones imaginarias de identidad, relaciones simbólicas de diferencia, no-relaciones reales—. En su «Se-

---

[53] «La aprehensión de un real último» es una «relación abisal con lo más desconocido, marca de una *experiencia privilegiada excepcional donde un real es aprehendido más allá de toda mediación, imaginaria o simbólica*. En síntesis, podría decirse que tales experiencias privilegiadas, y según parece especialmente en el sueño, se caracterizan por la relación que en él se establece con *un otro absoluto». Le séminaire, livre II,* clase del 23 de marzo de 1955 (la cursiva es nuestra).

[54] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 290, 291-B 346, 347.

[55] B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet,* pág. 126.

[56] *Écrits,* ed. cit., pág. 12.

minario sobre *La Carta robada»,* Lacan se sirve del cuento de Edgar Allan Poe para perfilar cómo los personajes triunfan o fracasan en sus objetivos en virtud del orden que regula su acción[57]: si son capaces de descubrir la secuencia simbólica en la que se insertan, si tienen en cuenta la diferencia, tendrán éxito en sus cometidos; guiados por el señuelo de la identidad no podrán más que ser ciegos frente a la verdad.

En la ficción de Poe, nada se sabe acerca de los protagonistas si no es por la relación que entablan con el documento misterioso que da título a la historia. La misiva ha sido sustraída de los aposentos reales por el Ministro D, que realiza su maniobra sin ocultarse en absoluto de la visión angustiada de la reina, quien sí tiene mucho que esconder ante el rey, razón por la cual no es capaz de detener al ladrón sin levantar las sospechas de su cónyuge. La reina acude al prefecto de la policía parisina para que, con la mayor discreción, recupere la carta cuya publicación sería causa de un terrible agravio para su estabilidad marital. Sin embargo el prefecto, *acumine nimio,* rebosante de pericia en sus pesquisas, es incapaz de localizar el papel lacrado. Abatido, resuelve consultar a Monsieur Dupin, cuyos métodos de investigación nada tienen que ver con los de la intachable policía: «si es un caso que requiere reflexión —observó Dupin, absteniéndose de encender la mecha—, lo examinaremos mejor en la oscuridad»[58]. Dupin no retira los tableros de las mesas para buscar en las oquedades de las patas ni registra el relleno de cada almohadón, acciones vanas realizadas ya por el equipo del prefecto en la casa del Ministro. Localiza, por el contrario, la carta expuesta a la vista de cualquiera en un tarjetero. En su lugar, deja otra de aspecto parecido con unos versos de Crébillon cuya procedencia el Ministro D, cuando la lea, identificará inmediatamente.

Como apuntala Lacan, el juego del símbolo organiza, independientemente de las peculiaridades de su soporte humano, ese algo llamado sujeto. Es el símbolo el que plantea el juego y sus reglas, y no cada uno de los participantes que se ven envueltos en él. Los personajes se hallan apresados en diversas redes que se entrecruzan: Rey-Reina-Ministro, Policía-Ministro-Dupin. «Así pues, tres tiempos, que ordenan tres miradas, soportadas por tres sujetos, encarnadas cada vez por personas diferentes»[59]. La primera posición es la de la mirada que no ve nada: el rey que no alberga la más mínima sospecha acerca del secreto de la reina, y la policía que nada encuentra en la casa del ministro. El segundo lugar lo ocupa la mirada que ve que la primera no ve nada y que se engaña creyendo ver cubierto por ello lo que esconde: la reina frente al rey, y el ministro frente a la policía. Por último, el tercer personaje se percata de que las dos miradas dejan lo que ha de esconderse a descubierto: el ministro en el aposento real, Dupin en la casa del mi-

---

[57] Ciertamente, en el momento en que Lacan pronuncia este seminario, aún se refiere con ambigüedad a lo real sin llegar a distinguirlo con claridad de la realidad.

[58] E. A. Poe, «La carta robada», en *Cuentos,* pág. 124.

[59] J. Lacan, «El seminario sobre *La carta robada»,* en *Écrits,* pág. 15.

nistro. Las posiciones son, pues, ocupadas por diferentes personas, y determinan a los sujetos que van a encarnar sus funciones. El desplazamiento de los individuos a lo largo de estas series se especifica por su relación con el puro significante, con el símbolo por excelencia: la carta robada. Los personajes, sean quienes sean, se definen exclusivamente por su posición con respecto a ese sujeto radical que es la carta en circulación: «cuando los personajes se apoderan de la carta, son atrapados y arrastrados por algo que domina con creces sobre sus particularidades individuales [...]. En cada momento del circuito simbólico cada uno de ellos se convierte en otro hombre»[60]. El movimiento de la carta imprime así a los individuos que se encuentran envueltos en él una funcionalidad diferente, una distinta realidad esencial constituida precisamente por el juego inter-relativo.

Como puro significante y heraldo del orden simbólico, la carta es el símbolo de una ausencia: está y no está allí donde está. Falta en su lugar, y «sólo puede decirse *a la letra* que falta en su lugar de algo que puede cambiar de lugar, es decir de lo simbólico»[61]. En lo real, nada puede esconderse o perderse: el extravío de un libro en una biblioteca por estar colocado en un estante equivocado es un extravío simbólico, no real, pues en lo real el libro está en su lugar —y no puede no estarlo—. Los policías creen aún en un real de este tipo, no cuentan con que en el universo de lo humano prima el signo sobre el ser, e incluso se identifica con él. La historia del cuento de Poe se traba en torno a una misiva que nada dice acerca del mensaje que vehicula ni de su remitente —una carta que, en calidad de significante, se caracteriza por no significar nada—, en torno a una ausencia que, no obstante, sobredetermina a los sujetos que comercian con ella instaurando un orden determinado en la realidad, anulando los objetos nudos y restituyéndolos después en calidad de signos. La ausencia del objeto es, ciertamente, la presencia del símbolo y su eficacia, que vienen a cartografiar la dimensión de lo humano. Desde el momento en que la carta es una palabra, puede desempeñar diversas funciones, estar allí donde no está, adoptar valores distintos en virtud de las relaciones que los sujetos mantienen con ella.

Cuando se encuentra ante el rey, la reina deja la carta como olvidada sobre la mesa, expuesta a todas las miradas, para que éste no sospeche ni repare en su presencia; especula, pues, con su ceguera. Pero el ministro sí ve y, distrayendo a la concurrencia, saca de su bolsillo otra carta y la deposita sobre la mesa al lado de la primera. La reina se percata de todos sus movimientos, pero no puede más que resignarse al hurto. En ese momento, la carta de la que nada se sabe, que podría ser carta de amor, pasa a ser un instrumento de presión o de chantaje. La reina acude a la policía, que, instalada en la dimensión imaginaria y gobernada por la función de desconocimiento del yo *(moi)* como antes lo estaba el rey, no es capaz de encontrar la carta. Y no la encuentra porque la busca identificándose con el ladrón, poniéndose en su lu-

[60] J. Lacan, *Le séminaire, livre II,* clase del 26 de abril de 1955.
[61] J. Lacan, «Le séminaire sur *La lettre volée»,* en *Écrits,* pág. 25.

gar para pergeñar las más astutas argucias; pero no sabe lo que es una carta, no sabe que el registro del símbolo no funciona por identificaciones y espejos. Para el prefecto, pues, sólo existe la realidad, y los signos son meras herramientas que designan fielmente elementos preexistentes del mundo.

Sin embargo Dupin, que sí reflexiona sobre el símbolo, avanza más allá de la relación dual y narcisista de la identificación, lo que le permite hallar la epístola en el entramado del orden simbólico, en una posición paralela a la que le otorgó la reina. La evocación que hace Dupin del pequeño que burlaba a todos sus compañeros en el juego de par o impar con su truco de la identificación con el adversario es, para Lacan, una estratagema que utiliza para aparentar que revela su estrategia cuando en el fondo lo que hace es perfeccionarla. La identificación imaginaria con el contrincante —si es necio sacará «par» después de impar, pero si es más avispado decidirá repetir la jugada— sólo es efectiva hasta el momento en que éste manifiesta su propia inteligencia y adopta de la misma manera una posición en espejo; a partir de entonces, ambos quedan atrapados «en el callejón sin salida que comprende toda intersubjetividad puramente dual»[62]. El éxito de Dupin no radica, pues, en su pericia empática, sino en su capacidad no tanto para identificarse con el adversario cuanto para identificar el razonamiento que éste concierta, la ley que guía su acción, las condiciones de su obrar. Trascender lo imaginario en pos de lo simbólico entraña, pues, la pesquisa de alguna ley que presida la sucesión y la regularidad de las jugadas, el rastreo de la estructura que articula su universo simbólico. Dupin, por ende, se afana en sondear la circulación del significante no ya en el juego de la penetración psicológica, sino en el juego del símbolo: «jugar es buscar en un sujeto una presunta regularidad que se escabulle, pero que debe traducirse en los resultados por alguna mínima desviación de la curva de probabilidades [...]. No hay puro juego al azar, sino articulación de una palabra con otra»[63].

Escudriñando el mismo espacio físico que ya registrara el prefecto, Dupin descubre la carta allí donde no estaba; y no estaba porque no era la carta, porque en la investigación policial ésta era otro documento, vuelto del revés, con una escritura femenina —el ministro se feminiza al ocupar la posición de la reina— y un sello diferente. La carta no estaba, en definitiva, porque es un símbolo —esto es, algo que puede emplearse para significar muy otra cosa que lo que quiere decir—, y la policía se movía en la proyección imaginaria de una realidad substancial; realmente buscó por todas partes, pero se olvidó de la eficacia simbólica. Determinado también por la red estructural, Dupin pasa a ocupar el lugar del ministro, del ladrón, y realiza igualmente una maniobra de distracción para apoderarse de la carta. Cuando se produce un disparo —programado por él— en el exterior de la casa, el ministro se dirige a la ventana a comprobar qué sucede, y entonces Dupin sustituye, fiel a su posición en la estructura, un legajo por otro.

---

[62] J. Lacan, «Le séminaire sur *La lettre volée»,* en *Écrits,* pág. 58.
[63] J. Lacan, *Le séminaire, livre II,* clase del 26 de abril de 1955.

Lacan distingue dos grandes escenas en la ficción: la de la carta robada y la de la carta recuperada. En realidad, la segunda no es sino la repetición de la primera, la puesta en juego del mismo entramado relacional. La primera escena se desarrolla entre cuatro personajes: el rey, la reina, el ministro y la carta —la carta y no quien la envía—. La carta es para Lacan el sujeto inicial o radical, el símbolo desplazándose en estado puro. Por relación a este sujeto inicial, el ministro aparece como el personaje que se percata de todo —no sólo de la existencia de una carta, pues en principio una carta no significa nada, sino sobre todo de la angustia de la reina— frente a la ceguera o distracción del rey. La segunda escena tiene lugar en el despacho del ministro, tras dieciocho meses de infructuosa investigación policial. Dupin visita al ladrón y descubre en un portacartas un papel cuyas características parecen contrariar intencionadamente las del objeto buscado, características que repiten el gesto despreocupado de la reina cuando perseguía esconder su secreto ante el rey; es decir, el ministro emplea idéntico procedimiento al que él mismo desenmascaró, que es precisamente lo que determina su fracaso. Dupin se retira fingiendo olvidar su tabaquera sobre la mesa, y regresa al día siguiente armado con un nuevo simulacro de carta que dejará en lugar del original cuando el ministro se distraiga con el incidente del exterior. Pero Dupin no pasa a ocupar la posición del ministro —y de la reina en la primera escena— en un tercer drama, sino que vende su botín al prefecto y con la retribución sale del circuito simbólico.

El destino funesto del que hablan los versos de Crébillon —«Un designio tan funesto / Si no es digno de Atreo, es digno de Tiestes»— no es más que la voz del significante que determina y constituye a los sujetos sin dejar parcela alguna al azar. Si el protagonista del cuento triunfa es porque ha seguido el imperativo de la crítica de la conciencia que llama a la responsabilidad de no dejarse coaptar por las creencias imaginarias y de desenmascarar las estructuras diferenciales que son constituyentes de los sujetos, sus objetos y sus acciones. Y la libertad que permite a Dupin salir de la dialéctica de las tres miradas no consiste más que en el reconocimiento de su sujeción a la ley simbólica, una ley que no descubre en el fuero interno de su razón, sino en la radical exterioridad de las combinatorias lingüísticas.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica,* trad. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1987.

DELEUZE, G., *Différence et répétition,* París, PUF, 1968.

— *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974),* trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.

DESCOMBES, V., *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978),* París, Minuit, 1979.

FREUD, S., *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *Obras Completas,* trad. de Luis López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, tomo VI.

JURANVILLE, A., *Lacan y la filosofía,* trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

KANT, I., *Crítica de la razón pura,* trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
LACAN, J., «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», en *Écrits,* París, Seuil, 1966.
— *Le séminaire, livre I: les écrits techniques de Freud,* París, Seuil, 1975.
— *Le séminaire, livre II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,* París, Seuil, 1978.
— *Le séminaire, livre III: les psychoses,* París, Seuil, 1981.
— *Le séminaire, livre IX: l'identification,* publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres.
— *Le séminaire, livre X: l'angoisse,* París, Seuil, 2004.
— *Le séminaire, livre XII: les problèmes cruciaux pour la psychanalyse,* publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres.
— *Le séminaire, livre XX: encore,* París, Seuil, 1975.
— *Le séminaire, livre XVII: l'envers de la psychanalyse,* París, Seuil, 1991.
— «Le symbolique, l'imaginaire et le réel», en *Des Noms-du-Père,* París, Seuil, 2005.
— *Le séminaire, livre XXIII: le sinthome,* París, Seuil, 2005.
LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes tropiques,* París, Plon, 1955.
MILNER, J. C., «Lacan et la science moderne», en VV. AA., *Lacan avec les philosophes,* París, Albin Michel, 1991.
— *L'œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie,* París, Seuil, 1995.
OGILVIE, B., *Lacan. La formation du concept de sujet,* París, PUF, 3.ª ed., 1993.
POE, E. A., «La carta robada», en *Cuentos,* Barcelona, Orbis, 1987.
RICOEUR, P., «Structure et herméneutique», en *Esprit,* 322, noviembre de 1963, págs. 596-628.
SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale,* París, Payot, 4.ª ed., 1995.

This page intentionally left blank

NOTA SOBRE LOS AUTORES

This page intentionally left blank

Luis Alegre Zahonero es doctor en Filosofia por la Universidad Complutense de Madrid y miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Junto a Carlos Fernández Liria ha escrito los libros *El orden de El Capital* (2010), *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho* (2007) y Comprender *Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales* (2006).

María José Callejo Hernanz es profesora titular de Metafísica en la Universidad Complutense de Madrid y miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Desde la defensa de su tesis doctoral en 1995 (Razón y ser. Estudio en Heidegger y Kant), su investigación se ha centrado en el estatuto filosófico del concepto de historia, problema que aborda a partir de una discusión de las relaciones entre ontología, ética y política en el pensamiento de Hegel, Heidegger y Kant y, desde un punto de vista metódico, sobre la base de una confrontación sistemática de hermenéutica y dialéctica en dichos autores. Desde hace varios años imparte cursos de las asignaturas *Metafísica y Métodos del pensamiento ontológico* en la UCM, centrados en el pensamiento de Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel.

Eduardo Cañas Rello es licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Amplió estudios durante un año en la Universidad de California-Berkeley y ha realizado estancias de investigación en la New School for Social Research (Nueva York) y en la Universidad de Toronto. Ha traducido, en colaboración, varios libros, entre los cuales cabe destacar *La promesa de la política y Escritos judíos,* ambos de Hannah Arendt. En la actualidad compagina la docencia en la Enseñanza Media con la realización de una tesis doctoral sobre el pensamiento de Hannah Arendt en el Departamento I de la Facultad de Filosofia de la UCM.

ANTONIO DOPAZO GALLEGO es licenciado en Periodismo y Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Actualmente es investigador del Departamento de Metafísica de dicha universidad, donde prepara su tesis doctoral sobre Henri Bergson y la génesis dinámica de la experiencia junto a José Luis Pardo. Sus trabajos hasta la fecha han tratado acerca de la noción de movimiento en la dialéctica hegeliana y las aporías de Zenón de Elea tal y como aparecen tratadas en la obra de Aristóteles.

CARLOS FERNÁNDEZ LIRIA es profesor de Filosofía de la UCM y miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Es autor de los libros *Geometría y Tragedia* (2002), El *materialismo* (1998), *Sin vigilancia y sin castigo* (1992). También es coautor de *El orden de El Capital* (2010), *El naufragio del hombre* (2010), *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho* (2007), *Comprender Venezuela, pensar la democracia* (2006), *Periodismo y Crimen* (2002), *Cuba 2005* (2005). Es colaborador habitual de las revistas *Viento Sur, Logos, Archipiélago, El Viejo Topo,* y del diario *Público.*

GUADALUPE GONZÁLEZ DIÉGUEZ es licenciada en Filosofía y en Filología hebrea por la UCM, y ha realizado un Máster en Hebrew and Judaic Studies en New York University (NYU) gracias a una beca de la Comisión Fulbright. Actualmente cursa el programa de doctorado en Hebrew and Judaic Studies en NYU con una beca MacCracken. Desde enero de 2007 ha desempeñado cargos de profesora ayudante y adjunta en cursos de historia de la filosofía, historia del pueblo judío y filosofía judía medieval en NYU. Ha publicado *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea,* por Baruj Spinoza (2005). Sus áreas de investigación son filosofía medieval árabe y hebrea, neoplatonismo, cábala, y Spinoza.

JESÚS GONZÁLEZ es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, donde defendió una tesis sobre la diferencia metafísico/trascendental en la primera *Crítica* de Kant. Es profesor de Instituto, profesor asociado de la sección de Filosofía en la Universidad de Cádiz y miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Ha publicado diversos artículos sobre Kant, Foucault y Wittgenstein. En la actualidad trabaja en la cuestión de la performatividad en J. L. Austin y en Judith Butler.

EMMA INGALA GÓMEZ es licenciada en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y, desde 2008, ayudante en el Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento. Es, asimismo, miembro del grupo de investigación UCM Metafisica, Crítica y Política. Actualmente realiza su tesis doctoral en la Universidad Complutense y en la Université Paris Diderot-Paris VII bajo la dirección de José Luis Pardo y Monique David-Ménard en torno al pensamiento de Gilles Deleuze y Jacques Lacan.

Soledad García Ferrer es licenciada en Filosofía por la UAM y en Filología alemana por la UCM y miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Su campo de estudio se centra en la filosofía alemana de Kant a Nietzsche. Es investigadora de la UCM y defenderá en breve su tesis, titulada *La teoría kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación.* Compagina sus estudios con la docencia en Enseñanza Media.

Felipe M. Ignacio Silvero es licenciado en Filosofía por la UCM. Tras cuatro años como investigador del Programa de Formación del Profesorado Universitario, disfrutando de estancias en París y Estrasburgo, se especializa en el campo de la filosofía hermenéutica contemporánea. Trabaja ahora en la redacción de una tesis sobre la construcción de la esfera práctica en la obra de Paul Ricoeur. Actualmente es profesor de Filosofía en IES.

Felipe Ledesma, licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y doctor por la Universidad Complutense de Madrid, es en la actualidad profesor de Instituto. Ha publicado el libro *Realidad y ser Un ensayo de fenomenología hermenéutica apropósito de Ortega,* así como diversos artículos de tema heideggeriano, wittgensteiniano y platónico, entre otros. Es miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política.

Pilar Mancebo Pérez es licenciada en Filosofía por la UCM, donde en la actualidad se encuentra realizando su tesis doctoral acerca de la ontología hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Pertenece al grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Ha realizado estancias en Freiburg, Tübingen y Montreal, gracias a una beca FPU. Además de algunos artículos, entre sus publicaciones destaca el trabajo de investigación *Rakes poiéticas del lenguaje: la hermenéutica de* Verdad y método *en torno a Platón y Aristóteles.* Actualmente es profesora de Educación Secundaria.

Fernando Merodio estudió Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, donde también ha estado trabajando durante varios años en los Departamentos de Filosofía IV y I como investigador de doctorado en una tesis sobre el valor de la abstracción en Gilles Deleuze bajo la dirección de José Luis Pardo. Como investigador ha pasado algún tiempo en Francia y en Estados Unidos; ahora vive en Bergen, Noruega.

Juan Manuel Navarro Cordón es catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense de Madrid y director del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política, al que pertenecen la mayor parte de los autores del presente volumen. Ha desarrollado su dilatada trayectoria docente e investigadora en las Universidades de Valencia, Autónoma de Madrid y Complutense de Madrid, durante la que ha sido investigador principal de diversos Proyectos de Investigación del Plan Nacional de I+D. Ha publicado trabajos sobre el pensamiento de Tomás de Aquino, Descartes, Hume,

Kant, Schiller, Nietzsche, Heidegger, Ortega, Unamuno, Foucault y Ricoeur y ha editado las obras *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes y *Escritos sobre estética* de Schiller.

JACINTO RIVERA DE ROSALES es profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la UNED. Ha publicado varios libros y artículos sobre la filosofía moderna, en especial sobre Kant y el Idealismo alemán, pero también Descartes, Calderón, el Romanticismo alemán, así como sobre la hermenéutica, la ontología, el cuerpo y los animales, la ética y la estética. El último libro editado es un trabajo colectivo acerca de «La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época» (2009).

NURIA SÁNCHEZ MADRID es profesora de Filosofía en la UCM, donde defendió en el año 2000 la tesis *Crítica y Libertad: el problema de la Metafísica en el pensamiento kantiano.* Desde hace algunos años imparte en la UCM docencia de Filosofía de la acción, Ontología fundamental y Pensamiento italiano. Ha publicado trabajos sobre la ética y la política de Aristóteles, la teoría de la acción de H. Arendt y la Antropología de Kant. Es miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política.

GUILLERMO VILLAVERDE LÓPEZ es licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y miembro del grupo de investigación UCM Metafísica, Crítica y Política. Amplió estudios durante un año en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo. Actualmente trabaja en la enseñanza secundaria y prepara su tesis doctoral sobre Kant y la noción moderna de objetividad. Es autor de varias contribuciones científicas y ha traducido varios libros, entre ellos *Concepciones de la naturaleza humana,* de Roger Trigg (2001).

COLECCIÓN *RAZÓN Y SOCIEDAD*

This page intentionally left blank

Últimos títulos publicados

El giro político de la epistemología, Ángel Valero Lumbreras.
La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología, Javier San Martín.
Pensar el presente. Incertidumbre humana y riesgos globales, Eugenio Moya.
Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento, Luis Fernández Moreno (Ed.).
Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso, M.ª Carmen López Sáenz y Beatriz Penas Ibáñez (Eds.).
La piedra de toque. Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze, Moisés Barroso Ramos.
El baile de la ciencia y la metafísica. Respuesta a Stephen Hawking, Jesús Avelino de la Pienda.
La insuficiencia del discurso racional, Laureano Luna Cabañero.
Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible, Luisa Posada Kubissa.
Contrastando a Popper, Ángeles J. Perona (Ed.).
El lugar del juicio, seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Espinosa, Hitchock y Trías, Antonio Campillo.
Interculturalidad y convivencia. El «giro intercultural» de la filosofía, Graciano González R. Arnáiz.
El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política, Alicia H. Puleo (Ed.).
Heidegger de camino al holocausto, Julio Quesada.
Identidad lingüística y nación cultural en Johann Gottfried Herder, Adriana Rodríguez Barraza.
Maquiavelo y España, Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (Eds.).
La oscuridad radiante. Lectura del mito de la caverna de Platón. [Homenaje al profesor Santiago González Escudero], Vicente Domínguez (Ed.).
Filosofando y con el mazo dando, Horacio Cerutti Guldberg.
Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault, Miguel Ángel Cortés Rodríguez.
Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser, Juan Manuel Navarro y Nuria Sánchez (Eds.).

This page intentionally left blank